PÁVEL FLORENSKI

LA COLUMNA Y EL FUNDAMENTO DE LA VERDAD

Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas

TRADUCCIÓN Y EDICIÓN DE
FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2010

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Tradujo Francisco José López Sáez del original ruso
Павел Флоренский, Столп и утверждение истины:
Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах.

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2010
C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1728-4
Depósito legal: S. 718-2010
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

Presentación, de Francisco José López Sáez 9

La columna y el fundamento de la Verdad

I. Al lector 35
II. Carta primera: *Los dos mundos* 41
III. Carta segunda: *La duda* 47
IV. Carta tercera: *La unidad trinitaria* 75
V. Carta cuarta: *La Luz de la Verdad* 91
VI. Carta quinta: *El Paráclito* 121
VII. Carta sexta: *La contradicción* 149
VIII. Carta séptima: *El pecado* 169
IX. Carta octava: *La Gehenna* 201
X. Carta novena: *La criatura* 245
XI. Carta décima: *La Sofía* 291
XII. Carta decimoprimera: *La amistad* 349
XIII. Carta decimosegunda: *Los celos* 403
XIV. Posfacio 419

Explicación y demostración de algunos pormenores que en el texto se suponen ya demostrados

XV. Algunas nociones sobre la teoría del infinito 427
XVI. El problema de Lewis Carroll y la cuestión del dogma 432
XVII. Los irracionales en matemática y en el dogma 437
XVIII. La noción de identidad en la filosofía escolástica 444
XIX. La noción de identidad en la lógica matemática 447
XX. El Tiempo y el Destino 456
XXI. El corazón y su significado en la vida espiritual del hombre, conforme a la enseñanza de la Palabra de Dios (de un artículo de P. D. Yurkévich) 460

XXII. Un icono de la Anunciación y su simbolismo cosmológico 463
XXIII. Sobre la metodología de la crítica histórica 466
XXIV. El cerco turquesa de la Sofía y la simbólica de los colores azul celeste y azul oscuro 472
XXV. El «Amuleto» de Pascal 490
XXVI. Sobre la historia del término «antinomia» 495
XXVII. Esteticismo y religión 497
XXVIII. La homotipia en la composición del cuerpo humano 499
XXIX. Notas sobre la trinitariedad 502
XXX. Los signos principales y las fórmulas más simples de la logística (como información) 508

Notas y comentarios breves 513

PRESENTACIÓN

Los rescoldos de la memoria: la eclesialidad, patria metafísica y cosmos litúrgico

Francisco José López Sáez

> «Cada vez que uno entra en la iglesia, cada vez que se dispone a celebrar, experimenta un sentimiento de renovación. Como si lo vieras todo por primera vez, hasta tal punto todo este ámbito colma el corazón y la fe de admiración y ternura. Como si después de una larga ausencia del hogar retornases a la casa paterna, y al llegar contemplases todo aquello que te es más querido.
> La Iglesia es nuestra patria metafísica, y en esto reside el poder de su encanto. La Iglesia es *reconocida por la memoria* (conforme a la *anámnesis* de Platón). Efectivamente, la Iglesia suscita en nosotros el recuerdo del otro mundo, refleja los rasgos del otro mundo».
>
> Anotación en el Diario del 3 de noviembre de 1916. Durante la noche. Preparación *para el servicio divino* (Pável Florenski, *Filosofía del culto*, Moscú 2004, 485).

La figura y la obra del sacerdote ruso Pável Florenski no constituyen un campo absolutamente virgen para la cultura de lengua castellana. Aunque a un ritmo más tímido que en otros países de Europa, también el alma hispana va descubriendo con sorpresa en esta *terra incognita* del alma rusa la voz hermana de grandes pensadores que, marcados por el dolor, han sido aplastados por el peso inhumano de la historia reciente.

Sin un proyecto común, el mismo año 2005 vio en nuestro país la publicación, por parte de tres editoriales distintas, de textos importantes para iniciar el conocimiento de la obra de Florenski, correspondientes a tres momentos decisivos en la biografía del pensador ruso. En primer lugar, *La sal de la tierra*[1], un relato al estilo de las antiguas vidas de los Padres del desierto, donde el joven estudiante de matemáticas con un futuro académico prometedor, inscrito ya en la Academia Teológica de Moscú para cambiar de carrera y de orientación en la vida, narra la importancia que el encuentro con el sencillo y curioso monje Isidor tuvo para su conversión a Cristo como luz definitiva de su existencia, su descubrimiento maravillado de la

1. P. Florenskij, *La sal de la tierra. Relato de la vida del* staretz *hieromonje Isidor, del* skit *de Getsemaní, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pavel Florenskij*, Sígueme, Salamanca 2005.

belleza de la vida espiritual y su consiguiente adhesión vital y ministerial a la Iglesia ortodoxa.

El segundo texto es *La perspectiva invertida*[2], obra de una relevancia comparable a la de Panofsky, muy estimada por los historiadores que se ocupan de la relación entre el arte y la espiritualidad. En ella, el autor maduro, cargado ya de obras científicas importantes en los más diversos ámbitos, consciente del peligro que el ateísmo sistemático suponía para la cultura espiritual de las generaciones venideras, sondea en los diversos estilos artísticos del pasado para poner de manifiesto las líneas actualísimas y de gran aliento de la visión eclesial de la vida, tal como aparecen en la tradición iconográfica rusa.

Por último, un texto de carácter autobiográfico, las *Cartas de la prisión y de los campos*[3], ejemplo único en la literatura sobre el Gulag. En estas cartas siempre instructivas y enternecedoras el padre de familia exiliado y sin esperanza de volver a ver a sus hijos, en medio del ambiente de ruina moral y de caos ontológico de un antiguo monasterio convertido en campo de exterminio (las islas Solovki), sin rendirse a la desesperación ni dejar escapar siquiera una palabra de maldición o condena, creyendo firmemente que en la vida nada se pierde, dirige su atención paterna a los menores detalles de la educación de sus pequeños, inculcándoles (en una dolorosa y mortífera distancia, aparentemente infranqueable, pero vencida por el cariño y el ejercicio salvífico de la memoria) la herencia de su experiencia vital, pronto silenciada[4]: el arte de la gratuidad, el amor a la vida y la valoración de todo aquello que en la literatura, la música y la ciencia testimonia la vocación más honda de la actividad cultural humana, la noble tarea de construir el sentido contra el caos, de proclamar, en un esfuerzo vital que no teme los mayores sacrificios, la victoria del Logos (Cristo) contra la Nada[5].

2. P. Florenski, *La perspectiva invertida*, Siruela, Madrid 2005.

3. P. Florenski, *Cartas de la prisión y de los campos*, Eunsa, Pamplona 2005.

4. Pável Florenski fue fusilado el 8 de diciembre de 1937 en los alrededores de Leningrado, condenado, junto con un grupo "selecto" de prisioneros ideológicamente peligrosos, a la pena capital para poder dejar espacio en el campo de Solovki a los numerosos recién llegados a aquella estrecha antesala del infierno. La familia creyó siempre que su muerte había tenido lugar de modo fortuito en 1943.

5. Señalo además algunos hitos del creciente interés por la figura de Florenski por parte de estudiosos españoles. Para una primera introducción en nuestra lengua, cf. F. J. López Sáez, *Pável Florenskij, guardián de la memoria espiritual*, Introducción a *La sal de la tierra*, 7-23. Para una profundización en el sentido teológico y ecuménico de su obra, remito a mi trabajo: *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Prólogo del Cardenal Špidlik, Monte Carmelo, Burgos 2008 (desarrollo de una tesis doctoral dirigida por M. I. Rupnik en el Pontificio Instituto Oriental de Roma). Para la «filosofía del culto» y la teología de las religiones, cf. Id., *Verso la filosofia del culto. L'itinerario teologico-spirituale di padre Florenskij dalla «teodicea» all'«antropodicea»*: Humanitas 58 (4/2003) 715-732 (número enteramente dedicado a su figura); *Cristo, vía para todo hombre. La recolección de toda religión en Cristo según Pavel Florenskij*: RCI Communio 4 (Primavera 2007) 67-79. Algunos trabajos más; en primer lugar, dos extensas recensiones a algunas traducciones italianas, elaboradas por el salesiano J. Egozcue: *Comentario a «Il valore ma-*

Debajo de tantas ruinas, los rescoldos de la memoria violada nos devuelven el fuego que ardió en el espíritu de aquel humildísimo hombre extraordinario, convirtiéndolo en guía universal del pensamiento y la espiritualidad para un tiempo frío, inhóspito e incierto como el nuestro. Pues bien: el hogar y corazón de aquel fuego que atraviesa todos los trabajos de Pável Florenski es precisamente la obra que presentamos en su primera traducción castellana: *La columna y el fundamento de la Verdad*.

No es este el lugar para abundar en los detalles de la biografía y en los rasgos de la labor intelectual de Florenski[6], que trabajó con gran competencia en multitud de campos, dejando, "congelada" por una injusta *damnatio memoriae*, una obra inacabada que aún está por editar y explorar en la integridad de sus dimensiones. No trataré ni siquiera de resumir el riquísimo itinerario que nos propone este *Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, aunque fuera con la intención de despejar el enigma de su estilo y la extrañeza de algunos de sus temas. ¿No sería esto desvirtuar su sal? Me limitaré, por tanto, a señalar algunos aspectos imprescindibles para situar bien la intención de esta obra, que representa, sin duda, una de las cumbres de la tradición rusa y del pensamiento cristiano en general. Espero que se afirme en el lector la convicción que me ha motivado al estudio de esta figura lejana y grandiosa, con cierto aire paradisíaco y, en un sentido profundamente evangélico, infantil: la convicción de que merece la pena, aun después de cien años que no han hecho vieja esta curiosísima obra, enriquecer *también*[7]

gico della parola», Medusa, Milano 2003, en *Pensar y educar*, Anuario del Instituto Superior de Filosofía San Juan Bosco, Burgos, nº 0 (dic. 2007) 183-213; *Comentario a «Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo», Oscar Mondadori, Milano 2000*, en *ibid.* nº 1 (dic. 2008) 241-264. Y en segundo lugar, una interesante recolección de artículos, con abundante material fotográfico, que puede servir como introducción a diversos aspectos del pensamiento del filósofo y del artista; se trata de un número monográfico sobre Florenski en Númenor, Revista de literatura y pensamiento, XX (2009) nº 22, dirigida por un grupo literario de Sevilla.

6. Remito a algunos estudios extranjeros de gran valía, puerta de acceso obligado para acceder a la obra florenskiana: N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997; L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998 (ambos autores han introducido y estudiado el texto de diversas traducciones de Florenski al italiano); M. Žust, *À la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florensky (1882-1937)*, Lipa, Roma 2002, con una riquísima bibliografía organizada según la cronología de sus escritos.

7. Florenskij aparece citado en la encíclica del Papa Juan Pablo II *Fides et Ratio*, dentro de una corriente de autores que han elaborado su pensamiento en la "circularidad" entre la razón y la fe: «La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. (…) La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadev, Vladimir N. Losskij. Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían ci-

con las aguas que destilan de aquella cima nevada el valle reseco de nuestra cultura y la tierra resquebrajada de nuestra eclesialidad.

Claves de la composición de la obra

Para una comprensión e interpretación justas del pensamiento de Florenski es necesario conocer el desarrollo de las etapas en las que nuestro autor dividió su propia creación. *La columna y el fundamento de la Verdad* representa la culminación de una etapa de intensa búsqueda religiosa, en estrecha compañía con los miembros más destacados de la "edad de plata" de la cultura rusa. Es la época del simbolismo poético de un Alexander Blok o un Viacheslav Ivanov, simbolismo que bebía los sorbos más heterogéneos en cualquier fuente posible y del que la obra fundamental de Florenski está ciertamente impregnada, pero para ir más allá o para reabrir a los huérfanos de cultura eclesial las fuentes taponadas (y despreciadas por la intelectualidad) de la tradición espiritual ortodoxa: el simbolismo del "cosmos litúrgico".

En una carta a V. A. Kozhevnikov del 27 de agosto de 1912, Florenski, en disposición de llevar a cabo un primer balance del significado interior de sus años de estudio y de intuir de un modo lúcido las exigencias de su evolución personal en el futuro, ve su propia vida dividida en tres etapas, relacionadas con su labor intelectual y vital, etapas que denomina con los términos griegos de la iniciación al misterio: κάθαρσις, μάθησις y πράξις. Teniendo a la espalda la etapa purificadora del estudio matemático, Florenski divide su etapa de aprendizaje teológico en dos partes: la «teodicea», ya elaborada y en proceso de publicación, y la «antropodicea», en la que se encuentra trabajando y que nunca llegó a publicarse en su integridad. Las dos etapas del proyecto abarcan temáticas diferentes. Los temas de la antropodicea (la Encarnación divina, la elaboración de la doctrina de los sacramentos) han sido separados del desarrollo de la teodicea, y esto no sólo metodológicamente, sino por una razón más profunda: requieren un mayor crecimiento personal, una profundización en la experiencia religiosa. Efectivamente, «'escribir' es posible sobre aquello que ha sido experimentado y vivido, y yo tan sólo me estoy acercando (…) a la πράξις». La antropodicea, por tanto, como segunda mitad del aprendizaje, será la cumbre de la

tarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe. Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad» (nº 74).

teoría y el comienzo de la consagración final, en dirección a la *praxis* cumplida: «Es necesario crecer mucho, mucho, para superar la μάθησις, y sufrir muchísimo para alcanzar el misterio, para llegar a la πράξις»[8]. Florenski concibió la totalidad de su vida, por tanto, como una iniciación en el Misterio divino, que habría de culminar, efectivamente, en la tragedia del sufrimiento y del silencio.

La etapa de la teodicea fraguó en la publicación en 1914 de su obra más importante, *La columna y el fundamento de la Verdad*[9]. Hojeando su cuidada composición, llama la atención la amplitud de sus intereses y la gran integridad y coherencia de su desarrollo. Al leer unitariamente la vida y la obra fundamental del autor se tiene la impresión de que nos encontramos ante un genio inigualable que ha sabido unificar las esferas más dispares del saber en una riquísima unidad vital: los ámbitos de la matemática y de la filosofía, de la ciencia y de la teología, del arte y de la liturgia, de la profesionalidad pública y de la espiritualidad, de la creatividad técnica y del ministerio sacerdotal. Verdaderamente nos hallamos ante un autor que sorprende por la calidad de su pensamiento y por la altura espiritual de sus concepciones, un verdadero *auctor* (de *augeo*: aumentar, hacer crecer) con el que crece espiritualmente aquél que se enfrenta a su lectura[10].

La genialidad de Florenski en esta obra escrita en diálogo directo con sus amigos y en respuesta a ellos no podía dejar de influir profundamente en aquellos miembros de la "intelligentsia" rusa que entraron en contacto con él. Su decisión de renunciar a la carrera matemática para entrar en la Iglesia ortodoxa[11] y emprender el estudio de la teología, y su posterior ordenación sacerdotal, indicaron el camino del retorno a la Iglesia y a la fe para muchos intelectuales rusos que, o bien alejados por el influjo del positivismo dominante o bien buscando nuevas alternativas filosóficas o es-

8. *Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Kozhevnikova*: Voprosy Filosofii 6 (1991) 108-109.

9. La base de *La columna y el fundamento de la Verdad* son los fragmentos publicados como cartas aisladas en los años anteriores, reunidos en la obra *Sobre la Verdad espiritual*, fruto de sus estudios en la Academia Teológica Moscovita, en 1912. Su presentación como tesis para el acceso a grado de Magister tuvo lugar dos años después. En este tiempo el trabajo sufrió una reelaboración y ampliación, que culminará en 1914 con la publicación de la obra definitiva en la editorial Put' de Moscú.

10. «Resulta difícil decir en qué rama del saber científico el autor de esta obra no haya demostrado ser un especialista. Conoce perfectamente la filosofía y el mundo antiguo: ha estudiado a la perfección la filosofía moderna, ha demostrado ser filósofo y matemático, muestra además poseer un conocimiento profundo de la literatura patrística, de la literatura teológica extranjera y rusa (…) Leyendo su libro se siente que se crece espiritualmente con él y no se adquieren sólo competencias en ciertos ámbitos: es más, es necesario crecer para llegar a comprenderlo»; F. Pozdeievskij, *O duchovnoi Istine. Opyt pravoslavnoi Teoditsei («Stolp i utverzhdenie Istiny») kn. sviasch. P. Florenskogo. Moskva 1912 g.*: Bogoslovski Vestnik 2 (1914) 180.

11. Sobre la compleja situación que atravesaba la Iglesia ortodoxa rusa en aquellos momentos, situación tormentosa y al mismo tiempo llena de promesas, cf. VV.AA., *La Grande Vigilia*, Comunità di Bose, Magnano BI 1998.

pirituales, se encontraban en una situación de crisis religiosa y de separación de la fe tradicional. Con E. Behr-Sigel, podemos considerar a Florenski como el "maitre à penser" de toda la nueva generación de intelectuales que, sosteniendo a veces posturas religiosas extremadas, anhelaban una *nueva conciencia religiosa* que reconciliase el tradicional ascetismo ortodoxo de huida del mundo con la creatividad humana y el *eros* del amor a la tierra[12]. La "edad de plata" de la cultura rusa, sofocada por la revolución de 1917, supuso un verdadero estallido de creatividad en todos los ámbitos culturales, de la patrística en el campo eclesial a la renovación de la música, la literatura y las artes plásticas, pasando por la ciencia y las propuestas de una modernización política. Sus promotores, de las más variopintas tendencias y más o menos adheridos a la Iglesia histórica, habían encontrado en la figura y el pensamiento de Vladimir Soloviov, fallecido en 1900, una fuente constante de inspiración. Padre Pável representó para esta generación la ocasión de ser escuchada por la Iglesia, y él supo siempre acoger en todas las figuras (el poeta simbolista Andréi Bely, el atormentado Rózanov, el economista Bulgákov, que atravesaba una profunda crisis «del marxismo al idealismo») el aliento profético, después de un profundo discernimiento espiritual y eclesial. Florenski, haciéndose eco de las mejores intuiciones de la intelectualidad y escuchando los signos de los tiempos, quiso siempre pensar «*en* y *con* la Iglesia»[13]. El filósofo Nikolaj Losskij, por ejemplo, confiesa que la lectura de la obra principal de Florenski, *La columna y el fundamento de la Verdad*, influyó decisivamente en su retorno a la Iglesia, constituyendo una de las razones de esta conversión[14].

De un modo intuitivo, podemos hacernos cargo de la importancia de esta obra y de la personalidad de su autor acercándonos al cuadro de Nesterov, *Los filósofos*, de 1917. El pintor, amigo personal de Florenski, con quien compartía la búsqueda religiosa y artística, dejó plasmado en su tela un hondo discernimiento del momento que atravesaba la cultura rusa, un presagio del drama espiritual en el que culminaría la aventura de la edad de plata. Nesterov presenta a Florenski, con hábito sacerdotal blanco, caminando con su amigo Bulgákov, en traje civil oscuro. Ambos dan rostro a un paisaje mecido por el Espíritu a la luz crepuscular, presagio de los destinos de la Iglesia y de la cultura espiritual tras los tremendos acontecimientos de la revolución. En su conversación silenciosa representan dos almas de la filosofía rusa en búsqueda del absoluto: la serenidad sacrificial, por una par-

12. Cf. E. Behr-Sigel, *Alexandre Boukharev. Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*, Paris 1977, 28.

13. *Ibid*., 28.

14. Cf. N. Losskij, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, 180. Otro de los que redescubrieron bajo el influjo de Florenski el camino de la fe fue S. J. Fudel, quien, emigrado a París, publicó la primera monografía sobre Florenski: *Ob o.Pavle Floreskom*, Paris ^{2}1988. El autor expresa que «comenzar a comprender a Florenskij puede convertirse para muchos en el comienzo de la comprensión de la Iglesia» (p. 5).

te, y la eterna inquietud, por otra. Bulgákov, antiguo economista y futuro sacerdote y teólogo en la emigración, expresa en su rostro una visión del horror, contrapuesta a la expresión de superación victoriosa reflejada en Florenski: las facciones de este último encarnan una tensión colosal, que acoge lo trágico del ser (las «antinomias» de la existencia real, que tanto incomodan a la razón), pero sin doblegarse a la desesperanza. Este gesto es un símbolo del camino sapiencial que propone Florenski en su obra de *teodicea*, y que requiere, por una parte, el apoyo firme en la tradición de la experiencia espiritual de la tierra rusa (su mano derecha sosteniéndose en el bastón absolutamente vertical, eje del mundo –la Iglesia como *columna y fundamento de la Verdad*– y a la vez báculo de eterno peregrino) y, por otra, el esfuerzo ascético y la experiencia personal (la mano izquierda que serena la inquietud del corazón agitado y alude a la riqueza de los sentimientos más íntimos del hombre pacificado como principio de un pensar nuevo). Mensaje de alegría, propuesta de una belleza que supera el tiempo. Apoyado en este eje, la *persona* del filósofo-*stárets* se convierte en *la columna eclesial* en que las búsquedas inquietas de los intelectuales encuentran un momentáneo sosiego, para continuar después su camino, en muchos casos en la emigración. De hecho, Florenski no emigrará precisamente para poder sostener y afianzar en la patria, con el sacrificio final de su propia vida, el eje de la eclesialidad rusa. Esta decisión heroica en la que culminará su *praxis* convertirá la integridad de su obra, incluso como electricista y maestro de arte en medio de las instituciones soviéticas, en la herencia de un verdadero *padre espiritual* para una cultura que ha perdido toda referencia transcendente.

Para afirmar este eje de la paternidad espiritual, Florenski propone en su primer gran libro precisamente una *teodicea*. En su pensamiento, esta última no supone tanto un esfuerzo racional por justificar la existencia de Dios, comprometida por la realidad del mal, ante el tribunal de la razón, cuanto el desarrollo de toda una investigación sobre los fundamentos de la misma racionalidad. Él quiere mostrar (teo-*dicea*) que el camino milenario de la fe trinitaria y de la vida espiritual propuesta por los ascetas eclesiales contiene la raíz última de la más auténtica racionalidad: el dogma trinitario, el *homoousios* niceno, como fuente de una concepción integral de la vida, de la ciencia y de la persona. *Ensayo de personalismo trinitario*, podríamos traducir el subtítulo de la obra. Porque de esto precisamente se trata: para el misterio de la persona, incomprendida en el límite estrecho del racionalismo o amenazada por la manipulación del mecanicismo social, y para la búsqueda apasionada de la verdad[15], no queda más que esta alternati-

15. E. Trubetskói comenta a este respecto: «Quizá, en toda la literatura mundial, si se exceptúan las *Confesiones* de san Agustín, no existe un análisis más clarividente y atormentado del alma humana, lacerada por el pecado y por la duda, y ninguna obra ha sabido manifestar con tanta claridad la necesidad de una ayuda de lo Alto para venir en socorro de la duda

va: *o la Trinidad o el infierno*, tanto en el campo de la razón como en el de la vida en su integridad. Dogma trinitario y mística de la luz enraizada en el corazón renovado por la ascesis: he aquí los caminos de la teodicea florenskiana. Este carácter de la teología de Florenski como justificación racional *a posteriori* o, con otras palabras, como intento de comprensión y desarrollo *racionales* de un centro vital místico de la experiencia religiosa, o como reflexión racional sobre el objeto de la contemplación, es propio del estilo intuitivo del pensamiento ruso. Este es, sin duda, el caso de la filosofía del autor que se encuentra en el cruce de todos los caminos del pensamiento religioso ruso contemporáneo, Vladimir Soloviov[16].

Comprendemos así el brusco comienzo de nuestra obra: «La experiencia religiosa viviente como único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas». Quizá al lector le sorprenda la continua presencia, en el centro de pasajes de fuerte sabor especulativo, de momentos líricos cargados de una profunda experiencia personal. Esta llamada a la experiencia es quizá una de las claves fundamentales de la propuesta de Florenski, y muy actual si consideramos los intentos contemporáneos, siempre proclamados pero no acabados de fraguar, de reconquistar una síntesis entre la dogmática y la espiritualidad, la teología racional y la contemplación. Para Florenski, una dogmática que no esté impregnada de experiencia viviente acaba siendo un mero cuestionario de fórmulas. Pero la causa última de la pérdida de vitalidad en la dogmática no reside sólo en el abandono de la eclesialidad por parte del mundo contemporáneo. El sacerdote Pável invita a la misma conciencia creyente a una seria autocrítica: «Nos hemos preocupado sólo de nosotros mismos, no queriendo, ni siquiera por un momento, poner en discusión nuestro propio punto de vista, y como resultado hemos olvidado cómo hemos llegado a esta situación»[17]. Florenski describe con una gran penetración, mediante la imagen del templo vacío, la situación de la

del hombre, como la de P. Florenski»; E. Trubetskói, *Svet Favorskij i preobrazhenie uma*: Voprosy Filosofii 12 (1989) 114. Para G. Accarini, la obra fundamental de Florenski, «más que un trabajo especulativo, es una confesión valiente, a veces despiadada, pero siempre y en cualquier caso llena de esperanza, en la cual él, basándose en aquel inmenso tesoro inicial que es la experiencia eclesial, afronta el problema radical de la vida humana buscándole una solución que no contenga incerteza. El mensaje es precioso, porque el autor nos ofrece el sentido de algo que el espíritu del tiempo actual frecuentemente nos hace olvidar: el sentido de la persona, de sus valores, de su dignidad y, sobre todo, de su inmensa y vinculante libertad»; G. Accarini, *La ricerca di una nuova via spirituale in «Colonna e fondamento della verità» di Pavel Florenskij*: Rivista di filosofia neo-scolastica 67 (1975) 737.

16. «El sistema de Solov'ëv nos aparece precisamente como la síntesis de la dogmática cristiana con la intuición de un ser resplandeciente de belleza, que se encarna en el mundo para transfigurarlo. La intuición de este ser, que recibe el nombre de Σοφία τοῦ Θεοῦ, es la fuente vital de la filosofía de Solov'ëv, mientras que la doctrina sofiánica, que la desarrolla, es su centro unificador»; D. Stremooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, L'Age d'Homme, Lausanne 1975, 7.

17. P. Florenski, *Dogmatismo y dogmática*, en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 561.

fe en la cultura contemporánea: los creyentes no tienen vida, los no creyentes no encuentran el acceso a la fe que anhelan:

> No sorprende el que los otros no encuentren la entrada de la grandiosa catedral gótica, maravillosa en su entereza y en sus partes, pero privada del atrio y de las gradas. Se ennegrecen lóbregamente las numerosas vidrieras, cubiertas de telarañas, y el transeúnte, mirando tímidamente de reojo, sigue adelante, entrando en su capilla familiar. Mientras tanto los fieles, pálidos, carentes de vida, no sabiendo cómo salir de su propia iglesia, pasan entre las columnas majestuosas, echando una ojeada a través de las vidrieras góticas, y en lugar de oraciones murmuran a media voz anatemas contra aquellos que caminan por la calle, los cuales quizá (y esto sucede con bastante frecuencia) desearían entrar en la iglesia para rezar. En vez de ayudarnos recíprocamente para un conocimiento más profundo del alma, en un trabajo espiritual común, mostramos tan sólo nuestra hostilidad hacia aquellos que no pueden arañar el caparazón de nuestra dureza y, abandonados a la suerte, van indiferentes por su propio camino. O bien somos nosotros los que mostramos indiferencia ante los innumerables tesoros recogidos por las generaciones precedentes, y en vez de cargar sobre nosotros el pecado que se ha acumulado, en vez de derretir con el fuego verdadero del conocimiento de Dios todos los hielos, volvemos la espalda a las grandes construcciones teológicas, que ahora están congeladas, de los Santos Padres, nuestros predecesores, que tuvieron la santa audacia de escribir sobre el portal: «Al Dios conocido»[18].

Cada afirmación posee un peso tremendo y orienta la intención fundamental del trabajo teológico de Florenski: la catedral no tiene atrio ni gradas, que representan el espacio de la iniciación al ámbito sagrado, la cultura contemporánea no encuentra las vías de una iniciación viviente a la riqueza de los tesoros de la tradición; la visión común, representada por las vidrieras, se ha ennegrecido. En el interior hay sólo una multitud de capillas familiares singulares. El templo ya no es epifanía sagrada de la luz, que dibujaba sus formas en los cristales; los fieles, privados de vida, no rezan, es decir, no viven del conocimiento de Dios, sino que murmuran contra el mundo moderno, que no entra en el templo; los increyentes están buscando el camino para volver al contacto con el Dios vivo, porque anhelan a Dios y la Verdad absoluta; es necesaria una ayuda recíproca, un trabajo espiritual común, que contribuya a la profundización del conocimiento del alma, de la hondura de la vida.

La tradición que Florenski querría ver renovada, y que él mismo desarrollará en su *sofiología*, es la tradición propia de la antigua Rusia. En ella verá nuestro autor reflejada su propia concepción del mundo: «Sí, han sido olvidadas las tradiciones de los santos dogmáticos, las enseñanzas de los antiguos filósofos rusos, que han construido las iglesias dedicadas a la santa *Sofía*, la Sabiduría de Dios, y que habrían querido adorar al ‘Dios co -

18. *Ibid.*, 561.

nocido'»[19]. La imagen del templo vacío sugiere la necesidad de una nueva iniciación: «Pero ¿qué debe hacer este transeúnte? ¿Dónde están los ostiarios? ¿Dónde están los tesoreros? ¿Qué palabra secreta les podrá abrir los batientes del majestuoso portal?»[20]. Son necesarias nuevas palabras que estén cargadas de la magia capaz de abrir el acceso a lo sagrado y al interior de la fe, las palabras que devuelvan a la teología y a la cultura el frescor de la oración como experiencia del «Dios conocido». Se requiere la nueva vitalidad existencial del lenguaje del Dios revelado, por encima de todo apofatismo perezoso, sea oriental u occidental. Es urgente, diríamos, la revivificación de la experiencia religiosa (tipificada para Florenski en la experiencia secular del pueblo ruso, del sencillo pueblo creyente, objeto de una constante atención por parte de nuestro autor) y la valiente dilucidación de su contenido racional, el encuentro entre la rica experiencia contemplativa patrística y la ciencia contemporánea, para que la misma tradición de la Iglesia de Oriente diga su palabra iluminadora a la ecumene cristiana y al hombre de hoy. Al hombre huérfano de sentido, que ha perdido las huellas del Padre, hemos de mostrarle, Oriente y Occidente unidos, la «belleza de la memoria»[21]. Sólo así la *eclesialidad* podrá revelar su secreto de patria verdadera del espíritu humano.

Pero la *eclesialidad* entendida según la tradición rusa, la celebración de una liturgia cósmica generadora de cultura y de sentido, el centro viviente del tejido comunitario de la Santa Rusia, tienen su fuente en el Monasterio de la Santísima Trinidad de San Sergio de Radónezh, donde la arquitectura y la iconografía, única "palabra" de la cultura hasta el reto moderno de Pedro el Grande, supieron expresar en la extraña ligereza de las cúpulas azules y doradas (tendidas al cielo como la llama de una oración ardiente) el anhelo de absoluto de un pueblo peregrino de espacios ilimitados, todo tendido a la belleza del Reino del otro mundo. En su centro se conservan las reliquias de aquel Santo que imprimió en el alma rusa, en una época de invasiones, catástrofes y tendencias a la disolución, el amor al misterio del Dios Trino y de su intercambio kenótico como pálpito de esperanza en medio del sufrimiento y visión de un ideal social que revivirá, secularizado, incluso en las fibras de los revolucionarios. El icono de la Trinidad de Andréi Rubliov, pintado allí, representa la quintaesencia de la experiencia espiritual, profundamente rusa por su humilde dulzura y su radicalidad sacrificial, de San Sergio de Radónezh. Este legado, en la mitad de la historia rusa, mira al pasado y al futuro. Por una parte, está enraizado en los primeros gérmenes de un bautismo (año 988) en el que el pueblo ruso nació, como operario de la undécima hora, a una cultura profundamente sacramen-

19. *Ibid*., 561-562.
20. *Ibid*., 562.
21. Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Orientale lumen*, nº 8.

tal; San Sergio lleva a pleno fruto la herencia de la obra evangelizadora de otro gran santo *sofiánico*, sapiencial, Constantino-Cirilo y su hermano Metodio, los santos que tuvieron la osadía de "escribir en el agua" dando carne eslava a la Palabra divina. El icono de la hospitalidad, la *xeniteia* de Abrahán, recoge en sus bellísimos trazos y colores –que casi *demuestran*, como dirá Florenski en otro lugar, el Misterio trinitario– aquellos primeros dones de la gracia impresos hondísimamente en el corazón del pueblo recién convertido: la paz profunda, toque del otro mundo, y el anhelo de una perfecta belleza. Pero la figura de San Sergio y del icono que transmite su experiencia miran sobre todo al futuro: la promesa de un mundo reconciliado, tierra virgen transfigurada por el Espíritu, donde toda la experiencia humana, con sus quiebras y abismos, se encontrará recogida y eternizada en la Memoria divina.

La entera obra de Florenski, incluso en sus trabajos sobre el yodo en el campo de exterminio, quiere ser *símbolo* anticipador de la victoria última de esta Memoria, testimonio de la vida del amor trinitario donde toda contradicción se serena, donde confluye en la gracia la altura humana de todo trabajo y toda cultura. Con el primer fruto de su trabajo, *La columna y el fundamento de la Verdad*, el joven matemático y poeta simbolista invita a sus amigos a abandonar las aguas estancadas y redescubrir la fuente de San Sergio. De hecho, toda la obra, escrita como un nuevo icono de la espiritualidad rusa en el interior del Monasterio, respira la presencia de gracia del Ángel custodio de la Iglesia rusa y se mueve en el ritmo continuo de las celebraciones litúrgicas orientales, que enriquecen (y culminan) con el testimonio inspirado de sus versos cada paso importante de la reflexión. Incluso podríamos interpretar el recorrido de sus Cartas como un intento de traducir a fórmulas científicas y argumentos teológicos las líneas ascéticas y la contemplación trinitaria que se plasmaron desde San Sergio en el corazón de los Padres, y que la liturgia hace revivir. En San Sergio y todo lo que él significa descubre Florenski, desde la primera Carta, la fuente del conocimiento evangélico, y a esta fuente quiere reconducir a toda su conflictiva y apasionada generación. En torno a los muros del Monasterio de la Trinidad transcurrirá su vida hasta el arresto, protegiendo en su propia casa las reliquias del Santo (conservando "físicamente" su herencia espiritual) cuando el nuevo Estado soviético decida, por la mediación de Padre Pável como guardián de la Memoria, convertir en museo el antiguo templo. El Monasterio de la Trinidad es el lugar de la iniciación de Pável Florenski en el misterio cristiano, y cada página de *La columna* quiere ser una palabra, racional y sensata, de iniciación mistagógica: aquí, cada elemento de la secular reflexión científica y filosófica es abierto simbólicamente al eterno respiro de la Verdad-vida, cada *logos* particular es devuelto al fuego del *Logos* divino, en un ejercicio de profunda contemplación natural, aquella vía patrística tan magistralmente ejercitada por nuestro científico-teólogo de la *theoría physiké*.

La pretensión de devolver la experiencia humana integral al centro de la reflexión dogmática explica la abundancia de fuentes que el filósofo hace confluir en su obra. *La columna y el fundamento de la Verdad* es ejemplo de una erudición realmente admirable: 30 *excursus* científicos y más de 1000 notas que tocan todos los ámbitos del saber, desde las matemáticas, especialmente las modernas teorías referentes a la discontinuidad y la teoría del infinito (Cantor), la lógica, la física, la filosofía, la lingüística, el arte, hasta la exégesis, los oficios litúrgicos, la literatura patrística y los autores ascéticos. Ejemplo de una Verdad que nada excluye, sino que fundamenta el carácter verdadero de toda realidad, y ejemplo de una ciencia consciente de que la multiplicidad de lo real encuentra su más sólido fundamento en su carácter de *símbolo de la eternidad*, transparencia de la Verdad divina. En este sentido, el método teológico de Florenski continúa el estilo de la exégesis patrística, sin servilismos formales. Como los Padres, el exegeta se aplica con profundidad a una *lectura ontológica* de la página bíblica, utilizando, sin embargo, los medios y cuestionamientos del hombre contemporáneo, y la herencia filosófica del occidente moderno. Esta lectura ontológica de la Palabra está acompañada de un verdadero sondeo de espeleólogo en las raíces de las palabras humanas, para descubrir en el lenguaje la sedimentación de la vida de las generaciones pasadas, sin dejar pasar ni un elemento del tiempo transcurrido, para recobrar la experiencia integral del camino humano e iluminarla enteramente, escatológicamente, con la luz del Rostro de Cristo, Humanidad plena. Quizá sea este uno de los aspectos más ricos de la «dogmática experimental» que Florenski ha construido con su *Columna*. Y andamos muy escasos de mediadores que acerquen la vida interna de la Palabra divina a las fibras del corazón contemporáneo, algo descosidas y perplejas, necesitadas, más allá del análisis crítico en cuyo límite amenaza con desintegrarse el tejido de la vida, de una profunda síntesis espiritual.

Una consideración especial merece el estilo tan peculiar de esta obra de teodicea que se presenta como un conjunto de cartas a un amigo. El estilo epistolar no es un elemento artificioso que alejaría el estudio de una pretendida objetividad científica, sino que podría considerarse incluso como la forma literaria más adecuada para expresar las intenciones de fondo del autor y para el contenido mismo de su obra. Y esto por varias razones. En primer lugar, hay una razón teológica. «Columna y fundamento» es una paráfrasis de *la Iglesia del Dios viviente*. La búsqueda del Dios vivo no puede ser meramente racional o apodíctica, sino que ha de incluir una fuerte tensión dialógica. Se trata, en la búsqueda de la Verdad, de acoger una vida, de insertarse en ella, de penetrar en la profunda relacionalidad de la Iglesia, en su realidad viviente como organismo de la Verdad y del amor, como Cuerpo social de Cristo. La misma situación del cristiano en el mundo moderno obliga al creyente a enraizarse profundamente en la amistad eclesial pa-

ra no perecer en el frío globalizante. Por otra parte, la íntima adhesión a la Verdad del amor trinitario conlleva también, como campo de prueba de la fe vivida, el trabajo dialógico de la amistad. En segundo lugar, el motivo de que las tesis más incisivas se propongan dentro de un diálogo íntimo abierto a la publicidad se debe al rechazo de Florenski de cualquier pretensión gnostizante. Él piensa en el ámbito de la Iglesia los precisos fundamentos racionales (en esto estriba el valor de su obra como teodicea) de las riquezas eclesiales. Y para poner de manifiesto la racionalidad última de las experiencias religiosas, no demuestra, sino que *muestra* a personas concretas (abriendo en este caso la conciencia ante la persona del amigo difunto) las líneas racionales con las que se va tejiendo toda una "ontología de la sorpresa": la última racionalidad que late en la síntesis espiritual de la fe cristiana es objeto de un descubrimiento común, es dada al amor y en el amor. Frente a las desviaciones de cualquier milenarismo o nueva conciencia religiosa, el filósofo es consciente de que todo lo nuevo que deba acontecer en el campo religioso sucederá en el interior de la Iglesia y por su medio[22]. Por eso todo el desarrollo argumentativo sucede en el interior de la *ecclesiola*, célula viva de la gran Iglesia. El estilo dialógico de *La columna*, por tanto, es propio de un pensamiento agápico. El amor se convierte en conocimiento, y el conocimiento culmina en el amor. El tema de la amistad adquiere en el decurso de la obra una importancia metafísica: la fidelidad al amigo y el regalo de su persona abren un camino gnoseológico hacia el descubrimiento de las infinitas dimensiones de la *homoousía* trinitaria, en la luz de gracia del Espíritu Santo, el Espíritu de la Belleza, cuya adquisición supera, en la *Memoria eterna* de la Iglesia, la impenetrable frontera de la muerte. El pensamiento de la amistad es un pensamiento resurreccional.

Quiero tratar un último aspecto introductorio, un aspecto delicado. El *Ensayo de teodicea* de Pável Florenski quiere ser además exquisitamente *ortodoxo*. En muchos pasajes de esta obra, Florenski contrapone el "estilo" o la concepción del mundo ortodoxas a los principios del *juridicismo* –pri-

22. A pesar de las similitudes innegables con el lenguaje del esoterismo, no pienso que los temas más arriesgados de esta obra, a pesar del constante sincretismo del autor, puedan ser calificados de gnósticos. El intento de Florenski consistiría más bien en enraizar en la gran tradición eclesial y devolver a ella, con libertad carismática, los elementos de verdad que la herejía parcializa y desvirtúa. Por muy nuevo que a oídos occidentales pueda sonar el tema de la divina Sofía, en realidad las reflexiones de Florenski hunden sus raíces en el estilo y los temas de la primerísima teología eclesial, la teología judeocristiana, tan presente, de un modo más o menos consciente, en todo el pensamiento religioso ruso. Invito al lector y al estudioso a no buscar las concordancias del pensamiento florenskiano en los libros sobre el gnosticismo, sino a acudir a las fuentes que nos informan de la fe de las primeras comunidades judeocristianas, para hallar una sorprendente concordancia de pensamiento, sentimiento, esperanza, tono y motivos de fe; cf. E. Testa, *La fede della Chiesa madre di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995; Id., *Maria terra vergine*, volume I: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1985.

macía de la exterioridad en todos los ámbitos– y del *racionalismo* –primacía del concepto–, que ve reflejados, de modo típico, en las tendencias extremas del catolicismo y del protestantismo. Una caracterización *tipológica* como la de Florenski no puede dejar de presentar un aspecto algo simplista y caricaturesco, aunque lo que se pretende al exagerar los rasgos es ver resaltadas las líneas esenciales que configuran una mentalidad, y en este caso Florenski caricaturiza para hacer resaltar lo que considera valores indispensables del camino cristiano en Rusia. ¿Esquematismo confesional que no hace justicia a la realidad compleja de las otras confesiones? Puede ser. Pero pienso que, si el camino ecuménico pasa por el conocimiento de la mentalidad y sensibilidad de los hermanos separados, como no deja de insistir *Unitatis redintegratio*, el conocer también la idea que estos hermanos tienen de nuestra propia confesión supone para nosotros una profunda cura de humildad, o al menos una invitación a un sereno examen de conciencia. Si al entrar en un universo que es *otro* respecto a nosotros no pretendemos asimilarlo completamente a nuestro propio mundo, sino respetarlo en su extrañeza y contradictoriedad, habremos logrado al menos conocernos mejor a nosotros mismos. Y esto no es poco, al contrario, constituye la base indispensable para emprender un auténtico diálogo.

Por otra parte, para hacer plena justicia a la intención de fondo de *La columna* nos parece conveniente equilibrar su juicio sobre las otras confesiones con la reflexión del Florenski maduro (que ve con dolor cómo, en los años 20, la Revolución ha puesto en marcha una obra de disolución de cualquier tipo de eclesialidad) acerca del ecumenismo y el necesario reconocimiento recíproco y sincero de las Iglesias ante una cultura que no está orientada hacia Cristo. Algunos fragmentos de su conferencia *Cristianismo y cultura* nos pueden mostrar la amplitud de miras y la clarividencia profética, por otra parte nada irenista, de Florenski en este tema:

> Ante aquello que representa la cuestión infinitamente más importante y decisiva para la salvación, es decir, la orientación de fondo de la conciencia a Cristo, todo desacuerdo particular entre los cristianos pasa a un segundo plano, igual que pasa a un segundo plano si se considera el servicio que los cristianos, de hecho, prestan a este mundo. En este sentido, sea que se eleven hacia las cumbres, sea que se hundan en los abismos, los cristianos, de cualquier modo, se acercan cada vez más los unos de los otros. (…) Si los cristianos de una confesión creyesen en la sinceridad de la orientación hacia Cristo de los cristianos de las otras confesiones, es probable que no hubiese más divisiones, lo cual no significa que acabasen también las diferencias. (…) Pero los cristianos siguen dividiéndose y luchando los unos contra los otros precisamente porque no creen en la sinceridad de la orientación cristiana recíproca[23].

23. P. Florenski, *Notas sobre cristianismo y cultura*, escrito en 1923, en *Obras en cuatro tomos*, t. 2, Moscú 1996, 551. Sobre la significación ecuménica de Pável Florenski, cf. N. Kauchtschischwili, *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*: Studi ecumenici 3-4 (1986) 321-347.

El camino hacia la adquisición de la verdad religiosa, por otra parte, no se da de una manera abstracta, sino que se realiza en un ambiente concreto y preñado de vida. En cuanto que pertenezco a una bien determinada confesión, es natural para mí pensar que las formas estructurales de mi Iglesia sean capaces de organizar la vida auténtica; y es obvio que engañaría a mi Iglesia y a los creyentes de las otras confesiones si en un determinado momento, en nombre de la unidad, por ligereza o por motivos tácticos, comenzase a contestar precisamente estas formas. Pero también está claro, por otra parte, que, reconociendo su importancia, acabaría por violar el mandamiento cristiano del amor si como condición absoluta de la unidad comenzase a poner la exigencia de que todas las demás confesiones asuman como propias las formas concretas de vida religiosa que caracterizan a mi Iglesia. Si estoy firmemente convencido de que una determinada conciencia está sinceramente orientada hacia Cristo, esto hace posible, e incluso necesario, el reconocimiento recíproco y la unidad, porque toda la vida concreta florece a partir del germen, de aquí y solamente de aquí, mientras que todo el resto depende del clima y del terreno sobre el que ha crecido la semilla de la fe[24].

La vida conciliar (*sobórnaia*) de la Iglesia universal no es la suma de las vidas de los hombres particulares, y tampoco la de las diversas Iglesias: el todo es mayor que la suma de las partes. (…) De este modo, las diferencias de estructura y de funcionamiento de los diversos órganos del Cuerpo de Cristo le dan la posibilidad de manifestaciones vitales que serían inaccesibles en el caso de una absoluta uniformidad[25].

Hay en nuestro tiempo un pecado común a todas las confesiones, que consiste precisamente en el olvido del término «católico», al cual, en el mejor de los casos, se le atribuye un significado extensivo y cuantitativo, mientras que la expresión καθολικός indica ante todo algo intensivo y cualitativo. (…) La conciencia de la propia limitación y la consiguiente aspiración a completar el propio don con el don de los otros, que están presentes fuera de un grupo determinado, da un carácter de «catolicidad» a las diversas confesiones[26].

Las formas de la vida religiosa han de ser interpretadas precisamente como manifestaciones de la *vida*, y lo que hemos de hacer es descifrar estos jeroglíficos de la razón *sobórnica* (*razón católica, conciliar, de conjunción e integridad*) de la Iglesia universal, y hacerlos nuestros como expresiones de la razón de Cristo. (…) La hostilidad de las diversas confesiones en relación con estos símbolos sagrados de las otras confesiones se funda en un modo absolutamente no espiritual de acercarse a los símbolos mismos. Pero afrontar de una manera no espiritual lo que es espiritual, ¿acaso no constituye un craso error?[27]

El grado de cercanía y de alejamiento entre las diversas confesiones sería entonces determinado por razones internas (…). El haber establecido una relación verdadera daría después la posibilidad de juzgar muchas cosas, comenzando finalmente a afrontarlas en su esencia[28].

24. P. Florenski, *Notas sobre cristianismo y cultura*, 553.
25. *Ibid*., 553.
26. *Ibid*., 555.
27. *Ibid*., 556.
28. *Ibid*, 558-559. Por otra parte, Florenski criticará en la Iglesia rusa la tendencia a sustituir la eclesialidad universal por los principios étnicos; cf. P. Florenski, *Notas sobre la or-*

Sobre la traducción

El estilo de la escritura florenskiana es complejísimo. El autor se mueve como experto literato en los más diversos campos, que van de la poesía con un intenso lirismo (expresiones concentradas que se presentan en muchas ocasiones con la concisión y el estilo del haikú) a la exposición científica preñada de fórmulas lógicas o desarrollos etimológicos amplísimos, pasando por períodos de una profunda intensidad religiosa e incluso mística, y numerosas citas, insertas como perlas en medio de la exposición, provenientes del tesoro de la patrística y del rico patrimonio de la liturgia bizantina eslava. He intentado compenetrarme afectivamente con la frecuente expresión de sentimientos en las partes líricas y en la cumbre de los desarrollos especulativos. En general, me ha preocupado respetar el ritmo de la escritura rusa de Florenski, aun forzando con subordinadas algo complejas la sobriedad de la lengua española. La riqueza de la lengua de Florenski justifica la literalidad de la traducción, y así he pretendido llevarla a cabo, pero he mirado continuamente a la comprensión por parte del lector español de los movimientos y términos neurálgicos de la reflexión. Por eso, donde lo requería la comprensión, he recurrido a la paráfrasis explicativa, sobre todo en los momentos de mayor densidad especulativa.

Florenski quería que su texto fuese exquisito también desde el punto de vista estético. Pretendió incluso publicarlo como uno de aquellos libritos en miniatura que guardan un gran tesoro, y la grafía del texto original es también especial, correspondiendo al ruso cursivo. No se ahorra, además, ningún medio para subrayar y resaltar continuamente los diversos sentidos y connotaciones afectivas de las expresiones: negritas, cursivas, juego con las mayúsculas y las minúsculas, textos paleoeslavos y citas gráficas en todas las lenguas posibles, etc. Las viñetas que abren cada Carta resumen simbólicamente el sentido del tema tratado. La dificultad que todo este arsenal gráfico supone para el editor no se puede negar. Hemos intentado, en lo posible, conservar las cursivas con las que el autor subraya la importancia de determinados términos y nudos argumentativos. Un papel importante juegan las mayúsculas y minúsculas en la escritura de determinados términos, y evitarlas hubiera supuesto dañar gravemente la comprensión de la argumentación: tal es el caso de Verdad (en su profundidad en la vida divina) y verdad (en su aspecto lógico, creatural y humano); Tiempo (ontológico, enraizado en la eternidad, desde la mirada de Dios) y tiempo (el decurso cronológico mensurable); Amigo (la Persona ideal pura que recoge los impulsos espirituales del filósofo) y amigo (el «otro» empírico con el que se

todoxia, en *Obras en cuatro tomos*, t. 2, 545-546. Otras críticas, duras y al mismo tiempo expresión de un aprecio y de un amor profundos hacia su propia Iglesia, las encontramos en el curso de sus lecciones: *El puesto en la historia de la cultura de la concepción cristiana del mundo y sus presupuestos*, en *Ibid.*, t. 3(2), Moscú 1999, 461-463.

camina en la vía de la ascesis), etc. Muchas de las mayúsculas subrayan el respeto religioso oriental hacia los términos emparentados con el mundo divino o con las personas de los santos.

Aun sabiendo que una buena traducción ha de ahorrar a la lengua receptora la extrañeza de términos incomprensibles para ella, no he renunciado a señalar entre paréntesis o en nota a pie de página alguno de los ricos juegos de palabras, intraducibles, que hacen de esta obra un ejemplo maestro de la literatura rusa. Por otra parte, dado el carácter científico de nuestra publicación, me ha parecido útil señalar en el texto los términos rusos de mayor calado teológico y espiritual. En un escrito lleno de referencias a todas las lenguas, vivas o menos, pienso que no es superfluo señalar también los términos en que la lengua rusa ha ido acuñando su propia reflexión secular. Explico en nota, cuando aparecen los términos, el sentido de algunos de ellos, justificando mi traducción (como *prélest'*, «aberración espiritual», «seducción», «engaño», «ilusión»; o *tselomudrie*, traducido por paráfrasis como «integridad espiritual», «castidad-integridad», «sabiduría integral»).

Un puesto especial entre los términos de la vida espiritual lo ocupa la palabra rusa *pódvig*. Este término ya clásico expresa la esencia de la obra ascética. No puede ser traducida de otro modo que por medio de circunlocuciones, como «obra ascética», «movimiento ascético», «salto ascético», «hazaña espiritual» o «gesto heroico». Su sentido para la espiritualidad rusa, con palabras de Jean-Claude Larchet, es el siguiente: «La palabra griega ἄσκησις significa ante todo: 'ejercicio', 'entrenamiento', 'práctica', 'género de vida'. Aún más que este término, las palabras que le corresponden en ruso: *podvig*, *podvizhnichestvo*, derivados del verbo eslavón *po-dvizatsia*, que significa: 'moverse hacia delante', 'adelantarse', traducen una concepción eminentemente dinámica de la vida espiritual, y revelan que ésta es concebida como un proceso de crecimiento, que es el de la actualización progresiva de la gracia recibida en los sacramentos, y en particular en el bautismo, o aún, el de la asimilación progresiva de la gracia del Espíritu que incorpora efectivamente al bautizado en Cristo muerto y resucitado, y le permite apropiarse personalmente de la naturaleza humana restaurada y deificada en la persona del Dios-hombre»[29].

He prestado especial atención a los términos que expresan la teología de la kénosis divina (o mejor, divino-humana). Juego en la traducción con diferentes registros, aunque siempre indico en nota la palabra rusa, intentando traducir en una amplia gama de expresiones españolas el rico color kenótico de las eslavas.

29. J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Cerf, Paris 1997, 10-11.

La traducción de los términos intelectuales era delicada y requería fidelidad a las expresiones originales, so pena de no entender nada de los argumentos filosóficos del autor. Permítaseme un breve estudio sobre este importante aspecto de la obra traducida.

Florenski fundamenta gran parte de su reflexión filosófica y espiritual en la diferencia entre *rassúdok* (que he traducido como «entendimiento», «razón discursiva», «razonamiento lógico») y *rázum* (traducido como «razón», en el sentido que paso a explicitar). Estos dos aspectos de la racionalidad humana (cuya profundidad, la *mens* latina, es expresada en ruso por la palabra *um*, traducida aquí, según el contexto, como «inteligencia», «intelecto», «espíritu») son entendidos por nuestro autor como el discurso lógico analítico (*rassúdok*, la διάνοια griega) y una razón de tipo integral, de carácter vital y sintético, abierta a la síntesis espiritual (*rázum*, el griego νοῦς).

Florenski establece en su estudio la distinción entre la facultad cognoscitiva del entendimiento, la razón discursiva, basada en los principios lógicos, y la facultad de la razón integral, que supera las contradicciones del entendimiento lógico, no disolviéndolas en un misticismo irracional, sino integrándolas como antinomias espirituales. Esta distinción se basa, de un modo inmediato, en la doctrina del conocimiento de los filósofos eslavófilos. Para Jomiakov, «la conciencia individual, singular, no completada por la Iglesia, depende del 'entendimiento' y no de la razón»[30], por cuanto, según dice él mismo, «la racionalidad de la Iglesia es la más alta posibilidad de la racionalidad del hombre»[31]. Él «opone la fe al entendimiento y no a la razón; considera la fe misma como una función de la razón (integral)»[32]. Iván Kireievski, por su parte, subraya la necesidad de «elevar la razón natural por encima de su nivel ordinario» y de «buscar en el fondo del alma la raíz interior de aquella comprensión en la que todas las energías se funden en una sola visión, viviente e integral, del espíritu»[33]. Kireievski desarrolla así la doctrina de la "razón creyente".

Esta distinción eslavófila corresponde a la diferenciación kantiana entre *Verstand* y *Vernunft*, pero nuestros autores tienen tras de sí un largo camino: la tradición contemplativa del Oriente cristiano, que asume y profundiza diversos logros de la filosofía griega. Los Padres, en efecto, llegaron a la conclusión de que el órgano de la contemplación no es la razón discursiva, διάνοια, sino el νοῦς intuitivo[34].

30. B. Zenkovsky, *Historia de la filosofía rusa*, t. I, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, 177.
31. A. Jomiakov, *Obras*, t. I, 284.
32. B. Zenkovsky, *Historia de la filosofía rusa*, 179.
33. I. Kireievski, *Sochinenia* I, Moskva 1911, 249.
34. Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, II, *La prière*, *OCA* 230, Roma 1988, 182.

Una de las figuras más señeras de la espiritualidad rusa, Teófanes el Recluso[35], ha descrito la razón contemplativa como una facultad estética: «En tiempos recientes, Teófanes el Recluso explica la misma experiencia por medio de términos más o menos emparentados con la filosofía idealista alemana: el entendimiento (*rassúdok*, la razón especulativa) es incapaz de captar la *idea* que el Artista Divino ha puesto en el cuadro de la creación. Ha de apelar al *rázum*, una especie de 'sentido estético'»[36]. Esta perspectiva la desarrollará también Florenski en sus reflexiones sobre la iluminación de la razón por el Espíritu Santo, Belleza hipostática.

En la tradición occidental es san Agustín el que funda las bases terminológicas de una larga escuela. Se hará clásica su distinción entre *scientia* y *sapientia*[37]: la primera es la razón discursiva; la segunda, la facultad para percibir, en el mundo corpóreo, las razones eternas de las cosas[38].

Florenski, por tanto, asume en su reflexión sobre la razón los fundamentos de una amplia tradición teológica y contemplativa.

Las notas a pie de página son todas del traductor. Su finalidad es aclarar términos especiales, justificar las opciones de la traducción, señalar la proveniencia de algunas citas del texto de Florenski o explicitar detalles que son conocidos para el lector ruso, pero precisan de una explicación para el extranjero. Las notas finales que coronan la obra, a pesar de su prolijidad, forman parte del tejido argumentativo del texto y constituyen una de sus mayores riquezas. La traducción ha sido difícil, y quizá no del todo satisfactoria: un trabajo completo hubiera requerido la confirmación detallada de todas las citas, esfuerzo imposible para una sola persona. Me he limitado a insertar algunas aclaraciones donde era posible y requerido, y a señalar la publicación ulterior de otras obras del mismo Florenski, tanto en ruso como en traducción, a las que él mismo hace referencia. El lector encontrará en estas notas libros inaccesibles y, quizá, alejados de sus intereses, pero son obras (provenientes de toda la literatura europea) que orientaban la investigación de los estudiosos rusos en el tiempo de la redacción de la obra y testimonian la amplitud de miras y la energía de la labor intelectual que precedió a la revolución y que en gran parte fue sofocada por

35. Cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Th. Le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, *OCA* 172, Roma 1965.

36. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, II, *La prière*, 183.

37. Cf. M.-D. Chenu, *La teologia come scienza del XIII secolo*, cap. 6º: *Scienza e Sapienza*, Jaca Book, Milano ²1985, 133-141.

38. Sobre la distinción de S. Agustín entre *scientia* y *sapientia* cf. los siguientes pasajes del *De Trinitate*, PL 42: XII, 2 (sólo el hombre percibe, en el mundo corpóreo, las razones eternas); 3 (la razón superior, a la que pertenece la contemplación, y la inferior, que es dinámica); 4 (la imagen de Dios se encuentra en la parte superior del alma, que contempla las razones eternas); 14 (diferencia entre sabiduría y ciencia; por la sabiduría tiene lugar el conocimiento de las cosas eternas); XIII, 1 (el cometido de la sabiduría y de la ciencia a la luz de las Escrituras); 19 (sabiduría y ciencia en el Verbo Encarnado).

ella. Además del valor histórico de estas notas científicas, que constituyen a veces verdaderos tratados concentrados acerca de los temas más dispares, las indicaciones de estas copiosas notas pueden servirnos también a nosotros para orientarnos en una investigación ulterior sobre cada tema. He acomodado en la medida de lo posible la forma de citar del autor a los modos actuales. He traducido sólo los títulos rusos, dejando en el original las citas en otras lenguas europeas.

Cuando existen traducciones castellanas de las citas de los numerosos autores con los que el nuestro dialoga, me he basado en ellas para la traducción, intentando acomodarla al texto mismo que Florenski tenía ante los ojos. Los textos bíblicos, profusamente comentados por Florenski, requerían una gran literalidad. Por eso, donde la lectura de Florenski no señalaba un aspecto diverso, los he tomado de la Biblia de Jerusalén. La transcripción de los términos rusos ha seguido el método de la académica Sánchez Puig. Mi más sincero reconocimiento, por su paciente ayuda en la transcripción de los nombres rusos, a Yanina Tsarafedínova y Víktor Vladímirov, que han mostrado interés y alegría en poder leer a Florenski en su lengua de adopción. Agradezco finalmente a Ediciones Sígueme el cuidado y el interés que han mostrado todos sus colaboradores a lo largo del largo camino de traducción y publicación de esta obra nada fácil de sacar a la luz. Dedico esta traducción a mi hermano David, músico vocacionado. Al cardenal Tomaš Špidlik *in memoriam.*

Invitación a la lectura

La guía de un museo orienta e interpreta la sucesión de los cuadros. Pero no sería bueno un vademécum que pretendiese eximir al visitante del esfuerzo personal por reconstruir internamente lo que ve o le privase, por demasiadas informaciones, del gozo de un encuentro, de la gracia del misterio. A veces la chispa de una obra literaria se enciende sólo al final, y entonces cobra sentido todo el tiempo de la lectura, transcurrido quizá en la incertidumbre de no entender del todo. La introducción óptima a *La columna y el fundamento de la Verdad* estaría situada el final del recorrido, para ayudar a evidenciar los hilos interiores que unen texto con texto, para invitar eventualmente, sobre una base firme de correspondencias y estudios objetivos, a una segunda lectura; y aun esta segunda lectura, ya científica, no haría otra cosa que confirmar lo que, suavemente y de modo imperceptible, se había insinuado ya en el corazón del lector en su primer encuentro con un texto tan rico, bello y trabajado como éste. Así pues, quien visita el templo-museo casi inabarcable que representa este libro ha de olvidarse de la

guía, mera orientación, y dejarse llevar por la mano maestra del autor. Y *La columna* está construida con el arte suficiente para guiar por sí misma y apasionar desde el primer momento a quien decida dejarse conducir por caminos insospechados al fondo teológico del corazón creyente: la patria eclesial de la Memoria divina, refugio para la inteligencia huérfana de los tiempos que vivimos.

Adentrarse directamente en este libro supone una verdadera aventura del espíritu, un crecimiento interior. Entra desarmado, querido lector: los espacios de estas *Cartas* sólo son respirables para quien no ha renunciado a la inocencia, y sólo se vuelven comprensibles a una cierta ingenuidad. ¿Pero no es la ingenuidad, cuando nace de la fortaleza de la Verdad, otro nombre del asombro…?

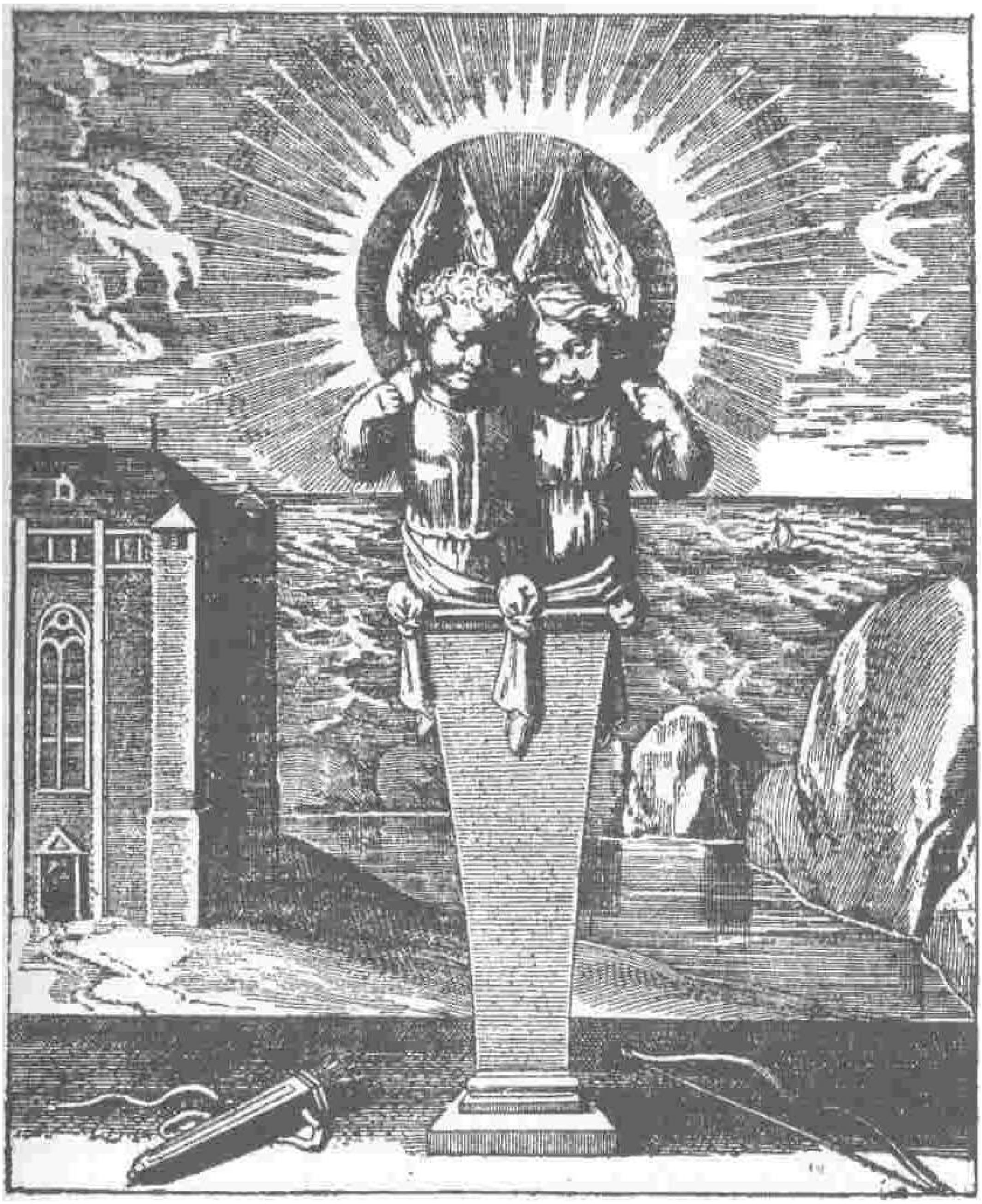
Pável Florenski

La columna y el fundamento de la Verdad

Al nombre purísimo
que exhala fragancia
de la Virgen y Madre

ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται
(*El conocimiento se convierte en amor*)
San Gregorio de Nisa

La Columna Fundamento de la Verdad



Finis moris, duo unum fiant

fin del amor es que dos hagan uno

No me toméis a mal, señores míos y hermanos, el que yo, el más joven de entre todos vosotros, me atreva a escribir sobre los milagros del santo. Sólo conozco mi indignidad, y tanto mi conciencia como mi espíritu ruin me remuerden; más aún me pesa esta gran obra por mis múltiples pecados. Y no mía es esta obra, sino vuestra, padres ancianos y grandes, para que por medio de los milagros de nuestro bienaventurado padre Sergio aprendamos nosotros, duros de cerviz, iluminándonos con su doctrina, y la anunciemos por medio de escritos a las generaciones que vienen después de nosotros. Pero os ruego, escuchadme con atención: si no la escribiera yo, y si tampoco vosotros lo tenéis a bien, entonces ¿quien cumplirá el mandato del Zar, y quién va a proclamar las maravillas del santo, ya que tampoco vuestros antecesores lo han hecho en tanto tiempo? Y aunque yo soy un pecador y un ignorante y carezco de habilidad para una obra así, es el celo el que me empuja, y me veo obligado a comenzarla, pero el que lleva a cabo toda obra buena es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.

Simón Azarin, Celador del Monasterio de la Santísima Trinidad de San Sergio. Año 1646. (Del *Relato sobre la fuente recién aparecida*).

E me alo. De mi mismo nutro

I. Al lector

«La experiencia religiosa viviente como único medio legitimo para el conocimiento de los dogmas»: asi quisiera expresar la intención general de mi libro o. más exactamente, de estos esbozos mios, escritos en distintos momentos y con diversas disposiciones de ánimo. Sólo apoyándonos en la *experiencia* inmediata podemos percibir en su conjunto los tesoros espirituales de la Iglesia y hacernos una idea de su valor. ólo si desempolvamos con una esponja húmeda las página antiguas podremos después limpiarlas con agua viva y llegar así a distinguir la letras de la escritura eclesial. Los ascetas de la Iglesia están vivos para quien vive, y son algo muerto para quien está muerto. A un alma entenebrecida lo rostros de los antos le parecen sombríos, un alma paralítica piensa que sus cuerpos se han quedado rígidos en una espantosa inmovilidad. ¿Acaso no e. sabido que los histéricos y los posesos les tienen miedo? ¿Y no es precisamente nuestro pecado contra la Iglesia el que nos lleva a mirarla de reojo y con temor? Pero unos ojos claros ven siempre luminosos los rostros de los santos, «como el rostro de un ángel». Para un corazón purificado sus semblantes siguen siendo acogedores; como en el pasado. siguen gritando e interpelando a quien tiene oidos para oir. Y me pregunto: ¿Por qué el pueblo, en su simplicidad inmediata, dirige con tanta espontaneidad sus anhelos hacia estos justos? ¿Por qué la gente encilla encuentra en ellos el consuelo de su pena muda, la alegría del perdón y la belleza de la fiesta celeste? No me hago ilusiones.

Sé muy bien que no he logrado más que encender una lamparita o una velita de cera amarilla que no vale más de un *kopek*. Pero incluso esta candela, temblorosa en unas manos inexperta , es capaz de irradiar en miríadas de centellas llameantes cuando se refleja en los tesoros de la santa Iglesia. A lo largo de muchos siglos, día tras día se han ido acumulando en esta cámara caudales preciosos, gema sobre gema, montones de oro, grano sobre grano, moneda tras moneda. Como rocío perfumado caído sobre lana, como maná que se cierne desde el cielo, ha descendido hasta aquí la fuerza de gracia del alma iluminada por Dios. Como perlas hermosísimas se vertieron en este lugar las lágrimas de corazones puros. Tanto el cielo como la tierra, durante largos siglos, han depositado aquí su ofrenda. Las esperanzas más secretas, los más íntimos impulsos hacia la semejanza con Dios, lo, instantes azules de pureza angélica que sobrevienen tras la tempestad, la alegría de los momentos de comunión con Dios y el tormento sagrado del arrepentimiento punzante, las oraciones de suave olor y la serena nostalgia del cielo, la búsqueda inacabada y el constante encontrar, los traspa os de una profundidad abismal tras el velo de la eternidad y la quietud infantil del alma, la veneración y el amor, un amor sin fin... Pasaban los siglos, mas todas estas joyas permanecían y se iban atesorando.

Y cada uno de mis esfuerzos espirituales, cada suspiro que se desprende del borde de mis labios, hace que se precipite en mi ayuda toda la reserva de energía de gracia acumulada. Unas manos invisibles me conducen por el prado florido del mundo espiritual. Y encendiéndose en miríadas de miríadas y *leodras de leodras*[1] de miradas centelleantes, resplandecientes, semejantes al juego de colores del arco iris, derramándose en trillones de trillones [*vorónami vóronov*] de chispas fulgurantes de luz, los tesoros de la Iglesia conducen a mi pobre alma a un estado de piadoso estremecimiento. Innumerables, incalculables, indecibles son las riquezas de la Iglesia. Me es dada la posibilidad de tomar una parte y *servirme* de ella en mi propio provecho; mas ¿cómo es posible que lo ojos no se quemen? La avidez se apodera de mí, escojo el primer puñado que cae entre mis manos. Ni siquiera he visto todavía qué contiene: ¿diamantes, gemas, esmeraldas, o quizá perlas aún tiernas? Dudo: ¿Es mejor o es peor el puñado retenido que todo lo que aún queda por recoger? Sin embargo, conforme a las palabras de Atanasio el Grande: «de lo mucho tomando sólo un poco», soy consciente de antemano de que no me voy a sentir satisfecho con mi trabajo, porque mis ojos se han incendiado desmesuradamente por la visión de tantas cosas de valor. ¿Qué significan uno o dos montones de piedras preciosas, cuando pueden pesarse por toneladas? Y sin pretenderlo me viene a la mente cómo se ha ido transformando gradualmente en mi conciencia el espíritu general de mi trabajo. Al principio me había propuesto no insertar ninguna cita y hablar sólo con mis propias palabras. Pero pronto me he visto obligado a entrar en lucha conmigo mismo y a dar espacio a citas breves. Ulteriormen-

te éstas han comenzado a crecer, extendiéndose hasta alcanzar las dimensiones de fragmentos enteros. Y finalmente ha llegado a parecerme que debia excluir todo aquello que es *propio* y entregar a la imprenta sólo lo que proviene de los escritos eclesiales. Quizá sea éste el único camino justo, el camino del recurso directo a la Iglesia misma. Pues ¿quién soy yo para escribir sobre el mundo espiritual? «Sólo conozco mi indignidad, y tanto mi conciencia como mi espíritu ruin me remuerden; más aún me pesa esta gran obra por mis múltiples pecados»[a]. Y si, a pesar de todo, otorgo algún significado a estas Cartas mías, las considero una obra exclusivamente preliminar, dirigida a catecúmenos, válida hasta el momento en que éstos puedan ser directamente alimentados por las manos de la Madre; mi trabajo no tiene otro significado que el de unas palabras de convocatoria en el atrio del edificio eclesial.

La *eclesialidad*[b]: este es el nombre de aquel refugio donde se apacigua la inquietud del corazón, donde se calman las pretensiones del entendimiento, donde un gran reposo desciende sobre la razón. ¡Poco importa que ni yo ni nadie haya sido capaz en el pasado, que no pueda en el presente ni tampoco, ciertamente, en el futuro, definir la esencia de la eclesialidad! ¡Que los que intentan hacerlo disputen entre sí y se refuten mutuamente su fórmula de la eclesialidad! El hecho mismo de que sea indefinible, imperceptible en términos lógicos, indecible, ¿no demuestra ya que la eclesialidad es *vida*, una vida especial, nueva, entregada como un don a los hombres, pero, como toda vida, inaccesible al entendimiento? Y las divergencias en la definición de la eclesialidad, la posibilidad de intentos diversos de determinar en palabras, desde *ángulo* diferentes, qué es la eclesialidad, esta variedad de fórmulas incompletas y siempre inadecuadas por las que se pretende describirla, ¿no es acaso una nueva confirmación, esta vez por la experiencia, de lo que ya nos había dicho el Apóstol, a saber, que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, «la *plenitud* –τὸ πλήρωμα– del que lo llena todo en todos» (Ef 1, 23)? Ahora bien, ¿cómo podría esta *plenitud*, τὸ πλήρωμα, ser depositada en el angosto sepulcro de una definición lógica? Sería ridículo pensar que esta imposibilidad testimoniaría de algún modo en contra de la existencia de la eclesialidad; al contrario, su existencia resulta más bien fundamentada con tal imposibilidad. Y además, puesto que la eclesialidad antecede a sus manifestaciones particulares, dado que constituye aquel elemento divino-humano a partir del cual, por así decir, se condensan y cristalizan en el recorrido histórico de la humanidad eclesial el rito de los sacramentos, la formulación de los dogmas, los cánones, las reglas

a. Cf. las palabras del monje Simón Azarin en el epígrafe que encabeza la obra.

b. *Tserkóvnost'*: en esta palabra emblemática, que proviene de la eclesiología de A. S. Jomiakov, se expresa el acento típico de Florenski en su reflexión eclesiológica, reflexión que descubre en la Iglesia sobre todo el «organismo de la vida espiritual», uniendo así metodológicamente eclesiología, liturgia y espiritualidad

de vida e incluso, en parte, las costumbres cambiantes y temporales de la vida cotidiana de la Iglesia, en esta misma medida la profecía del Apóstol se refiere *de un modo preponderante* a esta plenitud: «Es necesario que se den divergencias entre vosotros – δεῖ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι» (1 Cor 11, 19), divergencias en la comprensión de la *eclesialidad*. Y sin embargo, todo aquel que no huye de la Iglesia admite y percibe en sí mismo, por medio de su propia vida, este elemento unitario de la eclesialidad: sabe que existe la eclesialidad y en qué consiste.

Allí donde no hay vida espiritual es necesario que algo exterior proporcione la garantía de la eclesialidad. Una función determinada, el papado, o un conjunto y un sistema de funciones, la jerarquía: tal es el criterio de la eclesialidad para el católico. Una determinada fórmula confesional, un símbolo, o un sistema de fórmulas, el texto de la Escritura: tal es el criterio de la eclesialidad para el protestante. A fin de cuentas, en uno y otro caso lo decisivo resulta ser un *concepto*, un concepto jurídico-eclesiástico para los católicos y un concepto científico-eclesiástico para los protestantes. Sin embargo, proponiéndose como criterio supremo, el concepto vuelve de este modo innecesaria toda manifestación *de la vida*. Más aún: dado que ninguna vida puede tener una medida común con un concepto, todo movimiento de la vida se desborda inevitablemente *fuera* de las fronteras marcadas por el concepto y por eso le parece al concepto algo nefasto e insoportable. Para el catolicismo (entiéndase: tomo el catolicismo y el protestantismo en su tendencia límite, en su principio típico) toda manifestación de vida independiente resulta *no ser canónica*, mientras que para el protestantismo *no es científica*. En uno y otro caso la vida viene truncada por el concepto, es rechazada de antemano en nombre de una noción. Habitualmente se niega que haya libertad en el catolicismo, mientras que se atribuye decididamente la libertad al protestantismo: una y otra opinión son igualmente injustas. También el catolicismo admite la libertad, pero... determinada de antemano; y todo lo que se encuentra *fuera* de estos límites es ilegítimo. También el protestantismo admite la constricción, pero... sólo fuera del cauce previamente trazado por el racionalismo; todo lo que lo rebasa es acientífico. Si es posible observar en el catolicismo un fanatismo de la canonicidad, no es menor en el protestantismo el fanatismo de la cientificidad.

El carácter indefinible de la eclesialidad ortodoxa, lo repito, es la mejor prueba de su vitalidad. Ciertamente, nosotros no podríamos indicar una función eclesial de la que se pudiera decir que «resume en sí misma la eclesialidad»; ¿para qué servirían entonces las restantes funciones y actividades de la Iglesia? Del mismo modo, tampoco podríamos indicar la fórmula o el libro que pudieran ser propuestos como la plenitud de la vida eclesial. Una vez más: si existieran este libro o esta fórmula, ¿qué finalidad tendrían entonces todos los otros libros, las otras fórmulas, todas las restantes actividades de la Iglesia? No existe el *concepto* de la eclesialidad, sino que existe

ella misma, y para todo miembro viviente de la Iglesia la vida eclesial es la cosa más real, determinada y tangible que conozca. Con todo, sólo puede ser asimilada y conocida viviendo de ella, no basta una abstracción ni el mero raciocinio del entendimiento. En fin, si no hay más remedio que aplicarle algunas nociones, las más convenientes no serán las jurídicas ni las arqueológicas, sino las nociones biológicas y estéticas. ¿Qué es, en definitiva, la eclesialidad?: es la vida nueva, la vida en el Espíritu. ¿Cuál es el criterio para juzgar que esta vida es justa?: la belleza. Sí, existe una singular belleza espiritual, la cual, siendo inalcanzable para las fórmulas lógicas, es al mismo tiempo el único camino seguro para poder definir lo que es ortodoxo y lo que no lo es. Los conocedores de esta belleza son los *startsi*[a], aquellos que han recibido el don de la paternidad espiritual, los maestros del «arte de las artes», como los santos Padres llamaban a la ascesis. Los *startsi* espirituales se han *adiestrado*, por así decirlo, en el discernimiento de la calidad de la vida espiritual. El gusto ortodoxo, la forma ortodoxa, pueden ser percibidos por un sentido especial, y no mediante un cálculo aritmético: la ortodoxia se muestra, pero no se demuestra. Por eso, todo aquel que desee comprender la ortodoxia no dispone más que de un medio: la experiencia ortodoxa directa. Dicen que en el extranjero han inventado unos aparatos para aprender a nadar sobre el suelo; del mismo modo, es posible hacerse católico o protestante leyendo libros, sin necesidad de entrar en contacto con la vida, en el propio cuarto. Ahora bien, para convertirse en ortodoxo hay que sumergirse de lleno en el elemento mismo de la ortodoxia, hay que empezar a vivir como ortodoxo; no existe otro camino.

a. De *starets*, cancianon. La antigua tradición monástica de la paternidad espiritual floreció en la Iglesia rusa en las figuras carismáticas de los *startsi*, dotados de la *cardiognosia* o conocimiento del alma. Ejercieron un gran influjo sobre el pueblo y también sobre los intelectuales cristianos, sobre todo durante el siglo XIX y en la vigilia de la revolución. Dostoievski nos ofrece una imagen novelada de una de estas figuras en *Los hermanos Karamazov*. Destacaron por su especial significación en la historia de la santidad rusa y por su fuerza profética san Serafín de Sarov y los *startsi* del monasterio de Optina Pustyn, especialmente Ambrosio. Decisivo en la formación cristiana del alma de Florenski, su aprecio de la Iglesia y la orientación de su pensamiento hacia Cristo fue el encuentro prolongado con el *starets* Isidoro, del monasterio de la Trinidad de San Sergio

Sic semper. Siempre el mismo

11. *CARTA PRlMERA: Los dos mundos*

¡Amigo mío dulce y luminoso!

Con un hálito frío, de tristeza y soledad me ha recibido nuestra celda abovedada cuando. por primera vez después del viaje, he abierto, la puerta.

En esta ocasión -ahi he penetrado en eJla clefinilivamente **sólo sin tí.**

No ha sido sólo una primera impresión. Bien, ya me he lavado y he puesto todo en orden. Ya están, como siempre, alineados los lioros en los estantes, estas filas de pensamientos materializados. Como siempre, tu cama está hecha y tu silla se encuentra en su sitio habitual (¡quede al men os la ilusión de que tú estás conmigo!). Dentro de la pequeña lámpara de barro arde como entonces el aceite, proyectando hacia lo alt o un haz de luz que acaricia el icono del Salvador, el Rostro «no hecho por mano de hom-bre»[4]. Como antaño, en la tarde avanzada susurra entre los árboles el vien-

to detrás de la ventana. Fieles a su cita inalterada, resuenan confortablemen-

te los golpes de carraca del guardian nocturno y gritan con ronco gemido las locomotoras. Como de costumbre, se reclaman al alba los gallos estriden-

tes. Como siempre, en torno a las cuatro de la mañana las campanas anun-cian maitines. Los dias y las noches se funden en mi conciencia. Yo, extra-n ad o no sé dónde me encuentro ni qué me sucede. Bajo las bóvedas, el

e pacio entre los estrechos muros de nuestra habitación se ha co nvertido en

4. Nombre de un tipo iconográfico general, que comprende el Rostro de Cristo enfrente

un lugar fuera del mundo y del tiempo. Y tras los muros las gentes pasan, conversan, se cuentan las noticias, leen los periódicos; luego se van, vuelven a pasar, y así perpetuamente. Otra vez gritan con su profundo contralto las locomotoras lejana . Aquí, el reposo eterno; allí afuera, un incesante movimiento. Todo está como siempre... Pero tú no estás conmigo, y todo me parece desierto. Yo me encuentro solo, absolutamente solo en el universo. Y sin embargo mi soledad melancólica arde en el pecho con una dulce herida. Me siento a veces como si me hubiera convertido en una de esas hojas que revolotean a merced del viento a lo largo de los senderos.

Me he levantado hoy de buena mañana y me ha parecido percibir algo nuevo. Efectivamente, tras la ventana, en el pulso de una noche, el verano se ha despedido. En los torbellinos del aire se arremolinan y serpentean por el suelo las hojas doradas. En bandadas han comenzado los pájaros su algazara. Surcan el cielo las grullas en largas filas, ya han venido los primeros cuervos y grajos. Se respira el fresco aire del otoño, impregnado por el olor de las hojas marchita con una melancolía de recuerdos lejanos.

He salido al lindero del bosque.

Una tras otra, una tras otra caen las hojas. Van girando lentamente por el aire, como mariposas agonizantes, volando hacia la tierra. Sobre la hierba espesa juega el viento con las «sombras líquidas» de las ramas. ¡Qué apacible, cuánta alegría, y al mismo tiempo cuánta tristeza! ¡Oh Hermano mío, lejano y sereno! En ti la primavera, en mí el otoño, siempre otoño. El alma entera parece derramarse en una dulce languidez a la vista de estas hojas que revolotean, sintiendo

el aroma de las pálidas alamedas.

El alma parece encontrar e a sí misma a la vista de esta muerte, presintiendo palpitante la resurrección. ¡A la vista de la muerte! Porque la muerte me rodea. Y ahora ya no hablo de mis propios pensamientos, ni de la muerte en general, sino de la muerte de los más cercanos. ¡Ay, cuántos he perdido en este último año! Uno tras otro, y de nuevo otro más, como estas hojas amarillentas, van cayendo los seres queridos. En ellos he tocado un alma, en ellos fulguraba en algunos instantes un rayo del Cielo. No he recibido de ellos más que bondad. Pero mi conciencia está inquieta: «¿Qué has hecho tú por ellos?». Y bien, ya no están, y un abismo se extiende entre ello y yo.

Uno tras otro, y de nuevo otro más, como hojas del otoño, van rodando a la fosa sombría, ¡y el corazón se había acostumbrado a vivir unido a ellos para siempre! Caen, y no hay retorno, y ya no es posible abrazarme a sus pies, uno a uno. Ya no me es dado bañarme en lágrimas pidiendo perdón, suplicando el perdón ante el universo entero.

Sin dejar de afluir, con una nitidez imborrable, se presentan a la conciencia todos los pecados, todas las "pequeñas" bajezas. Las "pequeñas" faltas de atención, el egoísmo y la frialdad de corazón, que han ido poco a poco deformando el alma, se imprimen en ella cada vez más profundamente, como si fueran letras de fuego. Nunca ha habido nada abiertamente malo. Nunca ha habido un pecado claro y tangible. Pero siempre (¡siempre, Señor!), pequeñeces, un montón de pequeñeces. Y echando la vista atrás no veo más que maldades. Nada que sea bueno... ¡Oh, Señor!

Incesantemente se desprenden las hojas otoñales; una tras otra van describiendo espirales sobre el suelo. En calma parpadea la lamparilla perpetua, y uno tras otro van muriendo los más próximos. «Sé que resucitará en la resurrección del último día». Y a pesar de todo, confusamente conmovido por un dolor apaciguado, repito ante *nuestra* cruz, hecha por ti de una simple rama, y que fue bendecida por nuestro afectuoso *Stáretz*: «¡Señor!, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi Hermano».

Todo rueda, todo se desliza hacia el abismo de la muerte. Uno Solo permanece, sólo en Él reinan la vida y la quietud inalterables. «Hacia Él tiende todo el curso de los acontecimientos: como de la periferia al centro, hacia Él convergen todos los radios del ciclo del tiempo». No soy yo quien así habla partiendo de mi escasa experiencia; es el testimonio de un hombre que se había sumergido por entero en el elemento de este Centro Unico, el obispo Teófanes el Recluso. Por el contrario, fuera de este Centro Único «lo único cierto es que nada es cierto, y no hay nada más miserable o soberbio que el hombre – solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius», como atestigua uno de los espíritus más nobles del paganismo, Plinio el Viejo, quien se había consagrado por entero a satisfacer una curiosidad sin límites. En la vida, ciertamente, todo vacila, todo es movedizo como los trazos flotantes de un espejismo. Del fondo del alma, sin embargo, se eleva la necesidad irreprimible de apoyarse sobre «la Columna y el Fundamento de la Verdad – στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας» (1 Tim 3, 15); se trata, en efecto, de τῆς ἀληθείας, y no simplemente de ἀληθείας, no de una verdad entre otras, de una verdad humana particular y fragmentaria, que se agita y se dispersa como el polvo arremolinado por el soplo del viento en las montañas, sino de *la* Verdad enteramente integral y eterna por los siglos, de la Verdad única y divina, de la Verdad luminosísima, de aquella «Justicia» que, según un poeta antiguo, es «el sol del mundo»[1].

¿Cómo acceder a esta Columna?

Junto al cuerpo incorrupto de san Sergio, que es fuente continua de sosiego para las almas abatidas, escuchamos cada día y cada hora un llamamiento que promete también el reposo a la razón inquieta. Toda la perícopa (13 de Mateo (Mt 11, 27-30), que se lee en el oficio del santo, posee esen-

cialmente un sentido cognoscitivo; osaría decir incluso que concierne directamente a la *teoría* del conocimiento, a la gnoseología. Este significado nos aparece con mayor evidencia cuando consideramos que el objeto de todo el capítulo 11 de Mateo es el problema del conocimiento, de la insuficiencia del conocimiento racional y de la necesidad del conocimiento espiritual[4]. Si, Dios «ha escondido» todas aquellas cosas que se pueden considerar como lo único digno de ser conocido «a los que poseen la sabiduría y la razón» y las ha «revelado a los pequeños» (Mt 11, 25), a los sencillos, a los niños. Sería forzar indebidamente la Palabra de Dios interpretar a estos «sabios y entendidos» como los que son "pseudo-sabios" y "pseudo-intelectuales", que aparentan de sabios sin serlo, así como ver en los «pequeños, sencillos» una suerte de sabios virtuosos. El Señor ha dicho sin ironía precisamente lo que pretendía decir: la verdadera sabiduría humana, la verdadera racionalidad humana resultan insuficientes debido a su mismo carácter humano. Y al mismo tiempo la "infancia" mental, una carencia de esa riqueza intelectual que impide entrar en el Reino de los Cielos, puede mostrarse como una condición que fortalece el conocimiento espiritual. Pero la plenitud de todo reside en Jesucristo y por eso el conocimiento verdadero se puede obtener sólo por medio de Él y proviniendo de Él. Todos los esfuerzos humanos por conocer, que tanto han atormentado a los pobres sabios, resultan vanos. Como torpes camellos caminan los sabios sobrecargados de sus conocimientos y, como el agua salada, la ciencia no hace más que volver más ardiente la sed de conocer, no apaciguando nunca el espíritu inflamado. Pero el «yugo llevadero» del Señor y su «carga ligera» aportan a la inteligencia lo que no dan y no pueden ofrecerle el yugo cruel y la carga pesada e insoportable de la ciencia. Precisamente por esto, junto a la tumba de aquel que irradia la gracia, no cesan de resonar, como una fuente de agua viva que nunca agota su murmullo, las palabras divinas:

«Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie *conoce* –ἐπιγινώσκει– al Hijo sino el Padre, y nadie *conoce* al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera *revelar* –ἀποκαλύψαι–. Venid a mí todos los que estáis *cansados* y *agobiados* por la carga, y yo os daré el reposo – ἀναπαύσω. Cargad con mi yugo y *aprended de mí* –μάθετε ἀπ' ἐμοῦ–, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso ἀνάπαυσιν– para vuestras almas. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera» (Mt 11, 27-30).

¡Pero lejos de mí el deseo de convencer a alguno! De mi propia indigencia doy. Y si tan solo un alma sintiera que me dirijo a ella sin otra pretensión que la de entablar una íntima conversación, y no como quien habla exteriormente de la boca al oído, con esto me daría por satisfecho. Sé que tú me recibirás, porque eres tú quien derriba las barreras de mi egoismo.

¡Oh, Hermano mío, que eres una sola alma conmigo! Incluso arrancado de ti y en soledad, a pesar de todo yo estoy contigo. Elevándome por encima del tiempo, puedo contemplar tu limpia mirada y hablarte de nuevo ca-

ra a cara. Pienso en ti al escribir estas líneas entrecortadas. Tú serás indulgente si me pongo a esbozarlas sin . eguir un sistema. marcando tan sólo unos pocos jalones.

Durante las noches . ordas del otoño, en las horas santas del silencio, con lágrimas de entusiasmo que pondrán una luz en el extremo de mis párpados, me dispongo a escribirte discretamente algunos esquemas y unos pobres fragmentos sobre aquellas cuestiones que tanto hemos debatido juntos. Tú conoces de antemano lo que voy a escribir. Tú comprenderás que no intento enseñar nada, y que el tono mayor proviene de mi estúpida incompetencia. Si un mae. tro sabio es capaz de realizar lo difícil como si se tratase de un juego, el discípulo inexperto adopta un tono solemne incluso en las bagatelas. Yo, de. pués de todo, no soy más que un discípulo que repite a tu zaga las lecciones del amor.

His ornari aut mori. Ser coronado o morir

III. Carta segunda: *La duda*

«La Columna y el Fundamento de la Verdad». Pero ¿cómo conocerlos?

Esta cuestión nos introduce necesariamente en el dominio del conocimiento abstracto. Para el pensamiento teórico «la Columna de la Verdad» es la certeza, *certitudo*.

La certeza me asegura que la Verdad si llego a alcanzarla, es realmente aquello que yo buscaba. Pero ¿qué buscaba?, ¿qué entendía yo por la palabra «Verdad»? En todo caso, algo tan pleno que es capaz de contenerlo todo en sí; comprendida de este modo la «Verdad», resulta claro que su denominación formal no llegará a expresar su contenido más que de un modo convencional, parcial, de un modo simbólico. La Verdad es «el ser omnímodo (*sischeie vseiedmoie*)», como la define un filósofo[5]. Pero entonces el *término* «verdad» no agota su propio contenido. Para desarrollar el sentido de la palabra verdad, aunque sea de un modo aproximado, para tomar conciencia con antelación del sentido de las propias investigaciones, es necesario observar qué aspectos determinados de este concepto han sido tenidos en cuenta por *diferentes* lenguas, qué facetas de la idea de la Verdad han sido acentuadas y fijadas por medio de los re estimientos etimológicos cristalizados en pueblos diversos.

Nuestra palabra rusa para decir «verdad», *istina*, es puesta en relación por los lingüistas con el verbo ser, *est' (istina* < *stina)*. De este modo, *istina*, según la acepción rusa, ha fijado en sí misma la noción de realidad absoluta: *Istina* significa «lo

que existe», «lo que es auténticamente», τὸ ὄντως ὄν, o bien ὁ ὄντως ὤν, por oposición a lo que es ilusorio, no real, no permanente. La lengua rusa remarca en la palabra *istina* el momento ontológico de esta idea. Por eso *istina* significa una autoidentidad absoluta y por tanto igualdad consigo mismo, exactitud, autenticidad. *Istyi*, *istinnyi*, *istovyi* (verdadero, real), es la camada de palabras nacida de un mismo nido etimológico.

La interpretación ontológica de la Verdad como *Istina* no era extraña a la misma filosofía escolástica. Se puede citar como ejemplo al semi-tomista Juan Gratide de Ascoli († 1341), quien declara resueltamente que hay que entender la Verdad no como una adecuación o una conformidad aportada a la cosa por el acto cognitivo de la razón, sino como la igualdad que la cosa misma introduce en su existencia *ad extra*: «Sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum naturam extra»[6].

Volvamos ahora a la etimología. *Ist-in-a*, con sus derivados (cf. el letón *ist-s*, *ist-en-s*), está relacionada con *es-t'*, *est-e-stv-o* (ser, esencia). Se la puede comparar con los términos polacos *istot-a*, un ser; *istot-nie*, realmente; *istniec*, existir realmente[7]. Diversos autores son de la misma opinión. Según Dahl, por ejemplo, *istina* es «todo aquello que es cierto, auténtico, exacto, justo, lo que *es*. 'Todo lo que *es'* es *istina*; ¿acaso no son lo mismo *est'* y *éstina*, *istina*?»[8]. Lo mismo dicen Miklóshich[9], Mikutski[10] y nuestro viejo lingüista Th. Shimkévich[11]. Es comprensible que entre los sentidos del adjetivo *istyi* nos encontremos con el significado de *muy semejante*. Según la vieja explicación de un cierto comerciante, A. Fomin, *istyi* quiere decir: semejante, exacto, de modo que la antigua locución *istyi vo otsá* (de *otets*, padre) significa según él: «exactamente semejante al padre»[12].

Este ontologismo en la comprensión rusa de la verdad se refuerza y profundiza si reflexionamos sobre el contenido del verbo primitivo *est'*. Proviene de la raiz *es*, en sánscrito *as* (por ejemplo *ásmi*, en ruso *esmi*; *asti*, en ruso *esti*). Al verbo *est'*, *esm* (él es, yo soy) no es dificil yuxtaponerle el paleoeslavo *esmi*, el griego εἰμι (ἔσμι); el latín (*e*)*sum*, *est*; el alemán *ist*, el sánscrito *asmi*, *asti*, etc.[13] Ahora bien, según algunos indices conservados en sánscrito, esta raiz *es*, en la fase primitiva y concreta de su desarrollo, significaba: respirar, *hauchen, athmen*. Confirmando esta observación sobre la raiz *as*, Curtius indica las palabras sánscritas *as-u-s*, soplo de vida, aliento vital; *asu-ra-s*, vital, *lebendig*; y al lado del latín *os* las palabras *âs*, *âs-j-am*, que significan también boca; con ellas se relaciona también el alemán *athmen*, respiración. De este modo, *est'* significaba originariamente «respirar». Pero la respiración, el soplo, han sido considerados siempre como el signo principal e incluso como la misma esencia de la *vida*; y aún en nuestros dias a la pregunta: «¿Está vivo?», se responde habitualmente: «Respira», como si se tratase de sinónimos. De aquí el segundo significado, más abstracto, de *est'*: «es viviente, vive, tiene fuerzas». Finalmente, *est'* adquiere su más abstracto sentido, apareciendo simplemente como el verbo que expresa la existencia. *Respirar, vivir, ser*: tales son las tres capas de la raíz *es*, en un orden relativo a su pérdida de concreción y, según los lingüistas, en un orden cronológico.

La raiz *as* significa, como la respiración, una existencia que permanece igual («ein gleichmässig fortgesetze Existenz»), en contraposición con la raiz *bhu*, que se encuentra en el ruso *byt'*, el latín *fui*, el alemán *bin*, el griego φύω, que significan el «devenir» (*ein Werden*)[14].

E. Renan, señalando la relación entre las nociones de respiración y de existencia, ofrece paralelos de las lenguas semíticas, como el sustantivo verbal he-

breo הָיָה, *hayah*, producirse, aparecer, ser, o הָוָה, *hawah*, respirar, vivir, ser[15]; en ellos ve onomatopeyas del proceso de la respiración.

En virtud de su oposición, las raíces *es* y *bhu* se complementan una a otra: la primera se aplica exclusivamente a las formas de duración derivadas del presente; la segunda, esencialmente a aquellas formas del tiempo, como el aoristo o el perfecto, que significan un proceso de devenir ya sucedido o cumplido[16].

Volviendo ahora a la noción de *istina*, verdad, en su sentido ruso, podemos decir: *istina* es «la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y de la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es dificil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofia rusa[17].

El Griego antiguo subraya una faceta totalmente distinta en la noción de la verdad. La verdad, dice él, es ἀλήθεια. ¿Qué significa? La palabra ἀλήθε(σ)ια, o en su forma jónica ἀληθειη, lo mismo que los derivados ἀληθής, verdadero; ἀληθεύω, yo soy verdadero, conforme a la verdad, etc., están formados por la partícula ἀ privativa y por la palabra *λᾱθος, en dórico λᾶθος. Esta última palabra, proveniente de la raiz *lâdho*, es correlativa con el verbo λάθω, en jónico λήθω, y con λανθάνω: yo me escondo, evito, permanezco ignorado, desconocido; en la voz media este verbo adquiere el sentido de *memoria labor*: «me ha escapado de la memoria, algo queda perdido para la memoria (es decir, para la conciencia en general), yo olvido». En relación con este matiz de la raíz √λαθ tenemos: λήθη, en dórico λάθα, λαθοσύνα, λησμοσύνα, λήστις, «el olvido» y «el hecho de ser olvidadizo»; ληθεδανός, que hace olvidar; λήθαργος, olvidadizo, y de aquí el sustantivo λήθαργος, tendencia al sueño, *Schlafsucht*, como el deseo de sumergirse en un estado de olvido y de inconsciencia; después, el nombre del sueño patológico: la *letargia*[18]. La concepción antigua de la muerte como paso a una existencia espectral, donde casi se pierden el conocimiento y la conciencia de sí, en todo caso como olvido de todas las cosas terrenas, es una concepción que aparece expresada simbólicamente por la imagen de las sombras que beben el agua del río subterráneo del Olvido, el «Leteo». La figuración plástica de *las aguas del Leteo*, τὸ Λήθης ὕδωρ, asi como toda una serie de expresiones, como μετὰ λήθης, «en olvido»; λήθην ἔχειν, «ser olvidadizo»; ἐν λήθῃ τινός εἶναι, «estar en olvido de alguna cosa, olvidarla»; λήθην τινός ποιεῖσθαι, «entregar al olvido»; λησμοσύναν θέσθαι, «llevar al olvido»; λῆστιν ἴσχειν τι, «olvidar algo», y otras; todo esto en conjunto muestra claramente que el *olvido* era concebido por el espíritu griego *no sólo* como un estado de simple *ausencia* de memoria, sino como un *acto* especial que destruía una parte de la conciencia, la disolución en la conciencia de una parte de la realidad de aquello que se ha olvidado; con otras palabras, no se trata de un defecto de la memoria, sino de la *fuerza* del olvido. Esta fuerza del olvido es la fuerza del tiempo que todo lo devora.

Todo fluye. El tiempo es la forma de existencia de todo lo que existe. Decir: «esto existe», equivale a decir: «está en el tiempo»; porque el tiempo es *la forma del fluir* de los fenómenos. «Todo fluye y se mueve, y nada permanece; πάντα ῥεῖ καὶ χινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει», se lamentaba ya Heráclito. Todo se desliza de la conciencia, pasa a su través, se olvida. El tiempo-χρόνος produce los fenómenos, pero como su figura mitológica –Κρόνος–, devora a sus hijos. La esencia misma de

la conciencia, de la vida, de toda realidad, consiste en su fluidez, es decir, en un cierto olvido metafísico. La filosofía más original de nuestra época, la filosofía del tiempo de Henri Bergson[19], está construida enteramente sobre esta verdad indudable: la idea de la realidad y la fuerza del tiempo. Pero a pesar de la evidencia de esta última idea, permanece en nosotros sin poder apagarse la exigencia de aquello que no se olvida, de lo que es en sí inolvidable, de lo que «permanece, μένει» en el tiempo evanescente. Esto que no puede olvidarse es precisamente la ἀ-λήθεια. La verdad, en la concepción helénica, es ἀ-λήθεια, es decir, algo capaz de permanecer en el flujo del olvido, en las corrientes letales del mundo sensible, algo que sobrepasa el tiempo, que se mantiene estable y no se desvanece, algo que guarda eternamente la memoria. La verdad es la *eterna memoria* de una cierta Conciencia; la verdad es un valor digno de una conmemoración eterna y capaz de ella.

La memoria quiere detener el movimiento; la memoria pretende situar inmóvil ante sí misma el fenómeno que se escapa; la memoria desea oponer un dique a la corriente del devenir. Por consiguiente, *el ser no olvidado* que busca la conciencia, esta ἀλήθεια, es la corriente en reposo, el flujo convertido en permanencia, el torbellino inmóvil del ser. La misma aspiración a guardar en la memoria, esta «voluntad de no olvidar», sobrepasa las fuerzas del entendimiento; pero él mismo desea esta contradicción interna. Si ya la noción de memoria por su propia naturaleza escapa de los límites del entendimiento, tanto más la Memoria en su grado supremo, que es la Verdad, estará por encima del entendimiento. La Memoria-Mnemosyne es la madre de las Musas, de las actividades espirituales del hombre, de las compañeras de Apolo, de la Creatividad Espiritual. Y a pesar de todo, el Heleno de la antigüedad exigía de la Verdad aquella misma propiedad que indica la Palabra de Dios cuando dice: «La Verdad del Señor permanece para siempre, לעולם» (Sal 117 [116], 2), y también: «Tu Verdad permanece de generación en generación» (Sal 119 [118], 90).

La palabra latina *veritas* proviene, como se sabe, de la raíz √*var*. Por eso se considera que la palabra *veritas* tiene la misma raíz que las palabras rusas *vera*, *vérit'* (fe, creer); de la misma raíz provienen las expresiones alemanas *währen* (proteger, defender) y *wehren* (prohibir, no permitir; también: ser poderoso). *Wahr*, *Wahrheit* (verdadero, verdad) tienen esta misma derivación, al igual que el francés *vérité*, proveniente directamente del latín *veritas*. El hecho de que la raíz √*var* se refería originalmente al dominio del *culto* se evidencia, como expone Curtius[20], a partir del sánscrito *vra-ta-m*, que significa: acto sagrado, voto, juramento; del zenda *varena* (fe), y finalmente del griego βοέ-τας (algo venerado, figura de madera, ídolo); la palabra ἑορτή (en lugar de ἐ-Ϝ-ορτή): veneración cultual, fiesta religiosa, se relaciona con la misma raíz; sobre la palabra rusa *vera* ya hemos hablado. El campo semántico cultual de la raíz √*var*, y mucho más de la palabra *veritas*, se pone en evidencia si observamos las palabras latinas de la misma raíz. Así, el verbo *ve-re-or* o *re-vereor*, que era utilizado en latín clásico en el sentido más general (tener cuidado, temer, asustarse, aterrorizarse, honrar, respetar, venerar con temor), se refería originariamente al *temor místico* y a lo que venía motivado por éste: la *precaución* de no acercarse demasiado a los seres, lugares y objetos sagrados. El *tabú*, lo que está vedado, lo que es santo, es lo que hace que un hombre sea venerado, *vereri*; de aquí el título católico aplicado a la persona espiritual: *reverendus*. *Reverendus* o *reverendissimus pater* es la persona con la que hay que portarse con respeto, con atención, con temor, porque de otro modo puede costar caro. *Verenda*, *-orum* o *partes verendae* son *pudenda*, «miembros secretos»; se sabe que a los antiguos les me-

recian consideración, una veneración cercana al respeto. Sigue el sustantivo *verecundia* (temor religioso, modestia), el verbo *verecundor* (tener miedo), *verecundus* (temeroso, vergonzoso, cortés, modesto), que muestran una vez más el dominio cultual al que se aplica la raiz *var*. A partir de aquí se entiende el significado propio de *verus*, que es: «defendido, protegido», en el sentido de «*tabú*, prohibido». *Verédictum*, sentencia judicial, tiene el sentido de una decisión religiosa obligatoria adoptada por las personas que se encuentran al frente del culto, porque el *derecho* de la Antigüedad no era otra cosa que uno de los aspectos del culto. Otras palabras, como *veridicus*, *veriloquium*, etc., no necesitan explicación.

El autor del diccionario etimológico del latín A. Suvórov indica que los verbos rusos *govoriú*, *reku* (hablar, decir) expresan el sentido originario de la raiz *var*. Pero a partir de todo lo dicho resulta indudable que, si realmente √*var* significa «hablar», es en el sentido preciso que *toda* la Antigüedad le atribuía a esta raíz, el sentido de: pronunciar una palabra profética y poderosa, bien sea de encantamiento, bien sea de invocación, capaz de hacer que todo aquello que se encontraba bajo conjuro, no sólo jurídica y nominalmente, sino también en la esfera mística, inspirase realmente temor y veneración[21]. *Vereor* significa entonces propiamente: «he sido embrujado», «sobre mí se ha descargado la fuerza de un conjuro».

Después de estas informaciones preliminares no es difícil de adivinar el sentido de la palabra *veritas*. Constatemos ante todo que esta palabra de proveniencia tardía pertenecía enteramente al dominio del derecho, y sólo con Cicerón adquirió un significado filosófico y en general teórico, llegando a referirse al campo del conocimiento. En el sentido moral general de *sinceridad*, de παῤῥεσία, se encuentra hasta Cicerón totalmente aislada, precisamente en Terencio[22], en la frase: «Obsequium amicos, veritas odium parit – La delicadeza hace amigos, la sinceridad provoca odio». Más tarde, si bien en Cicerón adquiere inmediatamente una gran frecuencia, lo hace preferentemente en el campo jurídico y parcialmente en el moral. *Veritas* significa en él sea la situación real del asunto juzgado, en contraposición con la luz falsa en que lo sitúa una de las partes, sea la exactitud y la adecuación del asunto, sea la razón que posee el demandante; sólo raramente equivale a la «verdad» en el sentido que nosotros le atribuimos[23].

Teniendo por su raíz un carácter religioso-jurídico, y moral-jurídico por su proveniencia del mundo del derecho, la palabra *veritas* ha conservado ulteriormente y en parte reforzado su matiz jurídico. En el latín tardío comenzó a tener ya un significado puramente jurídico: *veritas*, según Du Cange, significa: *depositio testis* (deposición del testigo), *veredictum*; *veritas* significa además: *inquisitio judicaria* (interrogatorio judicial), y aún: «derecho, privilegio», especialmente en relación con la propiedad, etc.[24]

El antiguo *hebreo*, como en general los demás pueblos *semitas*, ha plasmado también en su propia lengua un aspecto *particular* de la idea de la Verdad, el momento *histórico* o más bien *teocrático*. Para el semita, lo Verdadero por excelencia ha sido siempre la Palabra de Dios. Su naturaleza imprescriptible como promesa divina, su fidelidad, su solidez: esto era lo que para el hebreo caracterizaba a la Palabra en su calidad de Verdad. La Verdad es la Fidelidad. «Más fácil es que el cielo y la tierra pasen, que no que caiga un solo ápice de la ley» (Lc 16, 17); esta «ley» absolutamente permanente e inmutable constituye lo que en la Biblia se representa como «la Verdad».

La palabra אמת, *'emet*[25] o, en la pronunciación vulgar, *emes* (verdad) tiene en su base la raíz √אמן, *'mn*. El verbo אָמַן, *'aman*, que deriva de aquí, significa propiamente: «he apoyado, he sostenido». Este sentido fundamental aparece indicado más claramente por los sustantivos de la misma familia pertenecientes al dominio de la arquitectura: אֹמְנָה, *'om^enah* (columna) y אָמוֹן, *'amôn* (constructor, albañil), y en parte por la palabra אֹמֵן, *'omen* («pedagogo», es decir, constructor del alma del niño). Después el sentido intransitivo del verbo *'aman* (fue sostenido, fue apoyado) sirve como punto de partida para una entera serie de palabras más alejadas del significado básico del verbo, como: «ha sido fuerte, firme» (como algo apoyado, sostenido) y de aquí: «ha sido inconmovible», es decir: es de tal cualidad que es posible apoyarse en él sin ningún peligro; de donde resulta finalmente el significado de «ha sido fiel». Partiendo de aquí, el אָמֵן, *'amen*, o el ἀμήν del Nuevo Testamento, significa: «mi palabra es fuerte, verdaderamente, con seguridad, así ha de ser, así sea (*fiat*)», y sirve como fórmula para confirmar una alianza o un juramento, siendo utilizado también como conclusión de una doxología o de una oración, en cuyo caso se dobla la expresión. El sentido del «Amén» se esclarece fácilmente a partir de Ap 3, 14: «τάδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός – Esto dice el Amén, el Testigo fiel y veraz», cf. Is 65, 16: «אלהי־אמן, *'elohe-'amen*, el Dios en el que hay que depositar la confianza». Partiendo de este sentido se comprende todo el conjunto de significados de la palabra אמת, *'emet* (en lugar de אמנת, *'amenet*); sus sentidos inmediatos son: solidez, estabilidad, permanencia; de aquí *seguridad*. Sigue el sentido de «fe-fidelidad», *fides*, en virtud de la cual quien tiene en sí mismo la fuerza de la constancia guarda y cumple la promesa; es la noción de *Treue* y *Glaube*. Está clara, posteriormente, la relación de este último concepto con el de «honestidad, integridad del alma». Como caracterización de un juez o de una sentencia, *'emet* significa: justicia, veracidad. Como signo de la vida interior, se contrapone al fingimiento y tiene el significado de «sinceridad», en primer lugar sinceridad en el respeto y alabanza de Dios. Y finalmente *'emet* corresponde a nuestra palabra *istina* (verdad), en oposición a la mentira; esta es su acepción en Gn 42, 16; Dt 26, 20; 2 Sam 7, 28; cf. también 1 Re 10, 6; 22, 16; Sal 15 [14], 3; 51 [50], 8, etc.

De este último matiz de la palabra *'emet* proviene también el término *meames*, utilizado por los filósofos hebreos, por ejemplo Maimónides, «para designar a los hombres que aspiran al conocimiento intelectual de la verdad, no contentándose con la autoridad y la tradición»[26].

De este modo la *Verdad* para los hebreos es efectivamente «palabra leal», «fidelidad», «promesa fiable». Y dado que en vano podríamos esperar «en los príncipes, en los hijos de los hombres», resulta que la única palabra digna de confianza es la Palabra de Dios; la Verdad es la promesa infalible de Dios, cuya garantía es la fidelidad e inmutabilidad del Señor. Para los hebreos, por consiguiente, la Verdad no es un concepto ontológico como para los eslavos, ni gnoseológico como para los helenos, ni jurídico como para los romanos, sino que es un concepto histórico o, más precisamente, relativo a la historia sagrada, teocrático. En consecuencia podemos hacer notar que los cuatro matices que hemos descubierto en la noción de verdad se asocian por parejas del siguiente modo: la *Istina* rusa y la אמת, *'emet* hebrea se relacionan preferentemente con *el contenido divino* de la Verdad, mientas que la Ἀλήθεια griega y la *Veritas* latina se refieren más a *su forma humana*. Por otra parte, el término ruso y el griego son de carácter filosófico, mientras que el latino y el

hebreo son de carácter sociológico. Quiero decir con ello que para la comprensión del ruso y del griego la Verdad posee una relación *inmediata* con cada *persona*, mientras que para el romano y el hebreo connota una *mediación social*. El balance de lo dicho precedentemente acerca de las diferenciaciones de la noción de *verdad* puede ser fácilmente representado por medio de la siguiente tabla:

	Según el contenido	Según la forma
Relación personal inmediata	Ruso *Istina*	Griego Ἀλήθεια
Mediación de la sociedad	Hebreo אמת	Latín *Veritas*

«¿Qué es la verdad?», preguntaba Pilato a la Verdad. No recibió respuesta, ya que su pregunta era vana. Tenía delante la Respuesta Viviente, pero Pilato no vio en la Verdad su carácter verdadero. Supongamos que el Señor, no sólo con su silencio vociferante, sino también con palabras suaves, le hubiera respondido al Procurador romano: «Yo soy la Verdad». También entonces el demandante se habría quedado sin respuesta, porque no fue capaz de reconocer a la Verdad como verdad, no pudo convencerse de su realidad. El conocimiento que necesitaba Pilato, aquel del que más carece la humanidad, es el conocimiento de las condiciones de la certeza.

¿Qué es entonces la certeza? Es el reconocimiento del sello específico de la verdad, el descubrimiento en la verdad de un cierto indicio que la distingue de lo no verdadero. Desde el punto de vista psicológico, este reconocimiento se percibe como un sentimiento de felicidad imperturbable, porque ha sido satisfecha la sed de verdad.

«Conoceréis la Verdad –τὴν ἀλήθειαν– y la Verdad –ἡ ἀλήθεια– os hará libres» (Jn 8, 32). ¿Libres de qué? En general, libres del pecado (Jn 8, 34), de *cualquier tipo* de pecado, y por tanto, en el dominio del conocimiento, de todo aquello que no es verdadero, que no corresponde a la verdad. «La certeza –dice el archimandrita Serapión Mashkin[27]– es el sentimiento de la verdad. Se produce cuando emitimos un juicio necesario, y consiste en la exclusión de la duda de que el juicio emitido pueda cambiar en algún momento o en algún lugar. Por consiguiente, la certeza es el sentimiento intelectual de la aceptación como verdadero del juicio pronunciado». «Como criterio de la verdad –dice el mismo filósofo en otra obra– entendemos el estado de espíritu de quien posee la verdad, un estado de plena satisfacción, de gozo, no ensombrecido por ningún tipo de duda de que la tesis afirmada corresponda a la auténtica realidad. Se llega a este estado cuando el juicio satisface un determinado presupuesto, que llamamos medida de la verdad o criterio suyo».

La cuestión de la certeza de la verdad se reduce al problema de cómo hallar su criterio. La fuerza demostrativa de un sistema filosófico cualquiera se concentra, como en su ápice, precisamente en la resolución de este problema.

La verdad se convierte en patrimonio mío por el acto de juicio que realizo. Por este propio enjuiciamiento recibo en mí mismo la verdad[28]. La verdad se me revela como verdad por medio del acto con que la afirmo. Y por eso se plantea la siguiente cuestión:

Si yo afirmo alguna cosa, ¿cómo garantizo ante mí mismo la verdad de lo afirmado? Acepto algo como verdadero; pero ¿es consecuente hacerlo? ¿No será mi propio acto de juicio aquello que, paradójicamente, me aleja de la verdad buscada? O con otras palabras, ¿qué signo debo descubrir en mi propio juicio para quedarme interiormente satisfecho?

Todo juicio es efectuado o bien *por medio de sí mismo* o bien *por medio de otro juicio*, es decir, está dado o bien *de un modo inmediato* o bien *mediatamente*, como consecuencia de otro juicio, teniendo en este último su fundamento suficiente. Si no está dado por medio de sí mismo ni tampoco viene mediado por otro, entonces el juicio aparece falto tanto de contenido real como de forma racional, es decir, no constituye en absoluto un juicio, sino sólo un *sonido*, *flatus vocis*, una vibración del aire, y nada más. Así pues, todo juicio ha de pertenecer necesariamente por lo menos a *uno* de los dos órdenes. Analicemos ahora cada uno de ellos en particular.

El juicio dado inmediatamente es la autoevidencia de la intuición, *evidentia*, ἐνάργεια. Esta se diversifica ulteriormente.

Puede ser la autoevidencia de la experiencia *sensible*, y entonces el criterio de la verdad será el criterio de los empiristas que se basan en la experiencia *externa* (de los empirocriticistas y otros): «Es cierto todo aquello que puede ser reducido a la percepción inmediata de los órganos de los sentidos; es cierta la percepción del *objeto*».

Puede ser la autoevidencia de la experiencia *intelectual*, y en este caso el criterio de la verdad será el criterio de los empiristas que se basan en la experiencia *interna* (de los transcendentalistas, etc.), que se enuncia así: «Es cierto todo aquello que se reduce a las condiciones axiomáticas de la razón; es cierta la autopercepción del *sujeto*».

Y finalmente, puede ser la autoevidencia de la intuición *mística*; entonces resulta el siguiente criterio de la verdad, como lo entienden la mayoría de los místicos (especialmente los hindúes): «Es cierto todo aquello que permanece una vez que ha sido desechado todo lo que no puede ser reducido a la percepción de la unidad entre sujeto y objeto; es cierta únicamente la percepción del *sujeto-objeto*, en la que no hay disociación entre sujeto y objeto»[29].

Estos son los tres aspectos de la intuición autoevidente. Pero estas tres formas posibles del dato (sensible-empírico, transcendental-racionalista y subconsciente-místico) presentan todas la misma insuficiencia: es su carácter de dato desnudo, *no justificado*. La conciencia percibe este dato como algo exterior a ella misma, como algo coercitivo, mecánico, forzado, ciego, obtuso; en definitiva, irracional y por tanto *convencional*. La razón no ve la necesidad interna de su propia percepción, sino sólo una necesidad externa, es decir, la necesidad violenta y forzosa de lo que es inevitable. A la pregunta, por tanto, sobre «¿Dónde se encuentra el fundamento de nuestro juicio sobre las percepciones?», estos tres criterios responden: «En el hecho de que la impresión sensitiva, la concepción intelectual o la percepción mística son precisamente esta misma impresión, esta misma concepción y esta misma percepción». Pero ¿por qué «ésta» es precisamente «ésta» y no cualquier otra cosa? ¿En qué consiste la razón de esta auto-identidad del dato inmediato? «En el hecho –se nos responde– de que en general *todo dato es él mismo*: todo A es A».

A=A. Esta es la última respuesta. Pero esta fórmula tautológica, esta ecuación inerte, sin vida, sin racionalidad y por eso sin sentido, no es de hecho más que la generalización de la auto-identidad inherente a cada dato, así que no representa en ningún caso la respuesta a nuestra pregunta: «¿Por qué…?». Dicho con otras palabras, esta igualdad traslada nuestra cuestión particular sobre el dato único que estamos considerando al campo del *dato en general*, enfoca nuestra penosa situación en el instante presente ampliándola a unas dimensiones gigantescas, proyectándola de algún modo, como con una linterna mágica, sobre la existencia toda. Si antes habíamos tropezado con una piedra, ahora se nos declara que no se trata de una piedra aislada, sino de un muro compacto que cerca *todo* el dominio de nuestra curiosidad.

A=A. Con esto está dicho todo; es decir: «El conocimiento está limitado por juicios convencionales», o de un modo más simple: «Calla, te digo». Tapándonos de un modo mecánico la boca, esta fórmula nos condena a permanecer encerrados en el dato finito y por eso mismo fortuito y contingente. Ella afirma de antemano la división y el aislamiento egoísta de los últimos elementos del ser, destruyendo así cualquier nexo racional entre ellos. A la cuestión: «¿Por qué?», «¿Sobre qué fundamento?», nos repite: «*Sic et non aliter*, así y de ningún otro modo», interrumpiendo al que interroga, pero no sabiendo ni darle satisfacción ni enseñarle verdaderamente a quedar limitado en sí mismo. Todo sistema filosófico de este tipo se halla construido según el paradigma de la siguiente conversación, que he sostenido con mi anciana servidora:

Yo: «¿Qué es el sol?». Ella: «Un sol». Yo: «No, ¿qué es *él* mismo?». Ella: «Pues el sol es el sol». Yo: «Y ¿por qué brilla?». Ella: «Ah, sí: el sol es sol porque brilla. Brilla y ya está. Fíjese qué sol hace afuera…». Yo: «Y

¿por qué?». Ella: «¡Ay, Señor!, ¡Pável Aleksándrovich, como si yo lo supiera! Ustedes son gente culta, leída, y nosotros unos incultos».

Aparece claro por sí mismo que el criterio del mero dato, utilizado en cualquiera de sus formas por la inmensa mayoría de las escuelas filosóficas, no nos puede ofrecer la certeza. De la afirmación de que algo «es», insertada en el grado de profundidad que se quiera, bien en la naturaleza, bien en mi propio ser, o bien en la raíz común de ambos, no se puede extraer la conclusión de que algo es «necesariamente».

Pero esto no es todo. Incluso aunque no hubiéramos apreciado esta ceguera de la nuda tautología A=A, aunque no nos hubiéramos sofocado en el «es así porque es así», la misma realidad nos habría obligado igualmente a dirigir sobre aquella tautología la mirada de la mente.

Aquello mismo que es aceptado como criterio de la verdad en virtud de su carácter de dato se presenta violado por la misma realidad en todos los aspectos, absolutamente.

Por una extraña ironía, precisamente aquel criterio que pretende apoyarse exclusivamente en su dominio fáctico sobre todo lo demás, en el derecho de su fuerza ejercitada sobre *cualquier* intuición efectiva, viene él mismo violado de hecho por *cada una* de las intuiciones efectivas. La ley de identidad, que pretende una absoluta validez *omni*-abarcante, muestra finalmente que no interviene en ningún lugar. Ve justificado su derecho en su calidad de dato fáctico, mientras que *cualquier* dato *toto genere* rechaza esta ley de un modo igualmente fáctico, conculcándola tanto en el orden del espacio como en el del tiempo, en todas partes y siempre. Cada A, excluyendo a *todos* los otros elementos, es a su vez excluido por *todos* ellos; porque, si cada uno de ellos es para A *tan sólo* un no-A, entonces también A es frente a no-A tan sólo un no-no-A. Desde el punto de vista de la ley de identidad, el ser en su totalidad, pretendiendo afirmarse a sí mismo, no hace, efectivamente, más que aniquilarse a sí mismo, convirtiéndose en un amasijo de elementos, cada uno de los cuales es un centro de negación, y sólo de negación; de esta forma, el ser en su totalidad se presenta como una completa negación, como un inmenso «*No*». La ley de identidad es el espíritu de la muerte, del vacío y de la nada.

Toda vez que *el dato presente* se muestre como criterio, sucede como hemos expuesto, siempre y en todas partes. De acuerdo con esto, todos los elementos A mutuamente excluyentes son, en cuanto datos, verdaderos, y así resulta que todo es verdad. Pero esto anula el poder de la ley de identidad, porque entonces se pone de manifiesto que ella contiene en sí misma una contradicción interna.

No es necesario, por lo demás, indicar que, si alguien percibe las cosas de una determinada manera, hay otro que lo hace en forma diversa; podríamos pasar de largo sobre el testimonio de la conciencia, que nos muestra su propia *disonancia consigo misma* en el ámbito del espacio. Respecto al

tiempo, en el interior de cada sujeto individual se manifiesta la misma diversidad perceptiva. El fenómeno del *cambio*, que se produce en el mundo externo, en el mundo interior y finalmente en el mundo de las percepciones místicas, proclama de un modo concorde en los tres casos: «El A precedente no es igual al A de ahora, y el A futuro se diferenciará del presente». El presente se contrapone a su pasado y a su futuro en el tiempo, lo mismo que sucedió en el espacio con todo aquello que estaba situado en el exterior respecto a un elemento cualquiera. Y en el tiempo la conciencia es divergente en relación consigo misma. En todas partes y en todo tiempo hace su aparición el hecho de la contradicción: la identidad no se da nunca ni en ningún lugar.

La ley «A=A» se convierte en el esquema absolutamente vacío de la auto-afirmación, esquema que no sintetiza ningún elemento real, nada que mereciera estar unido por el signo «=». «Yo=Yo» no es más que el grito manifiesto del egoísmo desenmascarado: «¡Yo!», porque donde no hay diferenciación no puede tampoco darse unidad. Lo único que se da aquí, por consiguiente, es la fuerza ciega de la inercia y de la autorreclusión, el egoísmo. Al no admitir nada *fuera de sí mismo*, el Yo odia a todo otro Yo, ya que para él todo Yo es no-Yo, de modo que, al odiarlo, intenta excluirlo de la esfera del ser; y puesto que el Yo precedente (el Yo en su propio pasado) es considerado también de un modo objetivo, es decir, aparece también como no-Yo, es entonces sometido de un modo inhospitalario a la misma exclusión. El Yo no se soporta a sí mismo en el tiempo, hace todo lo posible por negarse a sí mismo tanto en el pasado como en el futuro, y de este modo, dado que el «*ahora*» desnudo es un puro *cero* de contenido, resulta que el Yo odia *todo* contenido propio concreto, es decir, su propia vida en su totalidad. El Yo se reduce al espacio desierto y sin vida del «*aquí*» y el «*ahora*». Pero entonces ¿a qué realidad se le aplica la fórmula «A=A»? Sólo a una ficción (el átomo, la mónada, etc.), sólo al instante y al punto segmentarios, que en sí no tienen existencia, convertidos en una abstracción hipostatizada. La ley de identidad es un monarca absoluto, ciertamente; pero sus súbditos nunca se rebelarán contra su despotismo, por la única razón de que ellos no son más que unos fantasmas exangües, carentes de realidad; no son personas, sino sólo sombras racionales de persona, es decir, cosas inexistentes. Es el *sheol*, el reino de la muerte.

Repitamos ahora de un modo sintético todo lo dicho. Racionalmente, lo único que responde a las exigencias del raciocinio, es decir, lo único que resulta en conformidad con el entendimiento y puede ser encuadrado en sus leyes es aquello que aparece separado de todo el medio circundante, que no se mezcla con el resto, que está encerrado en sí mismo, en una palabra, que es idéntico consigo mismo. Sólo un A que es igual a sí mismo y diverso de aquello que no es A es considerado por el entendimiento como auténtico ente, como τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, como «verdad»; y al contrario, todo lo que

es desigual consigo mismo o es igual con lo que *no es* él mismo, el entendimiento rehúsa reconocerlo como un ser auténtico, lo ignora como si fuera «no ente», como algo que no es verdaderamente, como τὸ μὴ ὄν. Este μὴ ὄν, el entendimiento no hace más que tolerarlo, sólo lo admite como algo no verdadero, captándolo –según expone Platón– por medio de un tipo de razonamiento ilegítimo – ἀπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ (νόθος propiamente significa *nacido ilegítimo*)[30].

Sólo el primero, es decir, «el ente», es *reconocido* por el entendimiento; mientras que del segundo, es decir, del «no-ente», el entendimiento se desprende pegándole la etiqueta de «τὸ μὴ ὄν», no lo tiene en cuenta, comportándose como si no existiera en absoluto. Para el entendimiento, sólo un enunciado sobre «el ente» es verdadero; por el contrario, un enunciado sobre el «no-ente» ni siquiera es un enunciado en sentido propio: no es más que δόξα, «opinión», tan sólo una *apariencia* de enunciado, carente, sin embargo, de la fuerza de éste. Es sólo un «por así decir».

Pero de esto mismo se desprende que *lo racional*, entendido como aquello que es conforme al entendimiento, resulta al mismo tiempo *inexplicable*: explicar A significa reducir A «a lo otro», al no-A, a aquello que no es A y que, por consiguiente, es no-A; significa deducir A de no-A, engendrar a A. Ahora bien, si A satisface verdaderamente las exigencias del raciocinio, si es verdaderamente conforme al entendimiento, es decir, si se identifica incondicionalmente consigo mismo, entonces, por este mismo hecho, resulta que es inexplicable, porque no puede ni ser reducido «a lo otro» (al no-A), ni deducido «a partir de otro». Por consiguiente, el A del entendimiento (*rassúdochnoie*) es absolutamente irracional (*nerazúmnoie*), un A ciego, no transparente a la razón (*rázum*). Aquello que es conforme al entendimiento resulta ser irracional, no conforme con la medida propia de la razón. La razón se opone al entendimiento, y este último a la primera, porque sus exigencias son contrapuestas. La *vida*, que siempre fluye, que nunca es idéntica consigo misma, *puede* ser racional, *puede* ser transparente para la razón (si esto es así, todavía no lo hemos averiguado); pero precisamente por ser profundamente racional la vida no podría dejarse encajar en el mero entendimiento: ella es *contraria* al mero raciocinio y, si quisiera instalarse en él, sobrepasaría sus limitaciones hasta rasgar sus costuras. Y a su vez el entendimiento, siendo hostil a la vida, buscaría consiguientemente el modo de darle muerte antes que consentir en acogerla en su interior[31].

Así pues, si el criterio de la autoevidencia es insuficiente en primer lugar desde un punto de vista *teórico*, porque pone freno a la búsqueda del espíritu, resulta además inservible también *en la práctica*, al mostrarse incapaz de llevar a cabo sus aspiraciones en los estrechos límites que nadie sino él mismo ha trazado. El dato inmediato de la intuición de los tres tipos expuestos (objetiva, subjetiva y subjetiva-objetiva) no aporta la certeza. Con ello se autocondenan resueltamente en su propia raíz todos los siste-

mas filosóficos dogmáticos, sin excluir el kantiano, para el cual tanto la experiencia sensible como la razón, con todas sus funciones, no son otra cosa que simples datos.

Volvámonos ahora al juicio no ya inmediato, sino *mediato*, al que se suele denominar como *discurso*, ya que en él la razón *discurrit*, *pasa* de un juicio a otro juicio.

Su certeza, conforme a la misma denominación, se sitúa en el hecho mismo de transcurrir hasta llegar a *otro* enjuiciamiento. A la pregunta por el fundamento del juicio no responde ya él mismo, sino *el otro*. Es *en el otro* juicio donde el dato aparece finalmente como un dato ya no desnudo, sino justificado[a], donde encuentra su verdad. Así se produce la demostración respectiva de un juicio sobre la base de otro juicio; demostrar respectivamente significa mostrar *cómo* un juicio constituye la consecuencia de otro, es engendrado por otro[32]. En esta demostración la razón pasa del primer juicio al juicio que ofrece el fundamento buscado. Pero éste no puede ya ser un simple dato, porque entonces todo el problema se reduciría de nuevo al criterio de la autoevidencia. Y el fundamento tendría que estar justificado en otro juicio. Y éste conduce a un nuevo juicio. Y así sucesivamente... Esto recuerda muy de cerca al modo de hablar de nuestros antepasados, que construían cadenas enteras de anillos explicativos. Como ejemplo, en un manuscrito serbio-búlgaro del siglo XV podemos leer:

«Pero dime: ¿Qué es lo que sostiene a *la tierra*? Dice: *Las grandes aguas*. Pero ¿qué es lo que sostiene al agua? Respuesta: *Una piedra* grande y limpia. Y ¿qué sostiene a la piedra? Dice: La piedra la sostienen *cuatro ballenas de oro*. Y ¿qué sostiene a las ballenas de oro? Dice: *Un río de fuego*. Y ¿qué es lo que sostiene a este fuego? Respuesta: *Otro fuego*, que es ya *una hoguera* dos veces más ardiente que el otro fuego. Y ¿qué sostiene a este nuevo fuego? Respuesta: *Una encina de hierro*, que ha sido plantada antes de todo lo que existe y cuyas raíces se sostienen en el poder de Dios»[33].

Pero ¿dónde está el final? Nuestros antepasados culminaban sus "explicaciones" o "justificaciones" de la realidad presente apelando a los atributos divinos; pero, dado que no mostraban por qué estos últimos han de ser reconocidos como justificados, resulta que el recurso de nuestros antepasados a la voluntad de Dios o a su poder, si no era ya una *renuncia* directa a la explicación, había de tener necesariamente un carácter formal, como indicación abreviada de la continuación del proceso explicativo. La lengua moderna utiliza con la misma finalidad las expresiones: «*y así sucesivamente*», «*y otros*», «*etcétera*». Pero el sentido de ambas respuestas es el mismo: quieren decir que no existe un final para la justificación de la realidad dada. Efectivamente, una vez que alguien, abandonando las creencias

a. Traduzco así el juego de palabras: *dâmnoie yavlâietsia kak opravdamnoie*.

infantiles, ha ingresado en el camino de las *explicaciones* y los fundamentos, no puede ya evitar la regla kantiana que afirma que «las hipótesis más bárbaras son más soportables que el recurso a lo sobrenatural»[34]. Y por eso a la pregunta: «¿Dónde está el final?», respondemos: «No existe un final». Existe un retroceso ilimitado, *regressus in indefinitum*, un descenso en las plúmbeas brumas de la «nefasta» infinitud, una caída imparable en un abismo sin límites ni fondo[35]. Esto no debería causarnos admiración: ni tendría por qué ser de otro modo. Porque si la serie de fundamentos descendentes se interrumpiese en algún punto, entonces el eslabón correspondiente donde se sitúa la ruptura sería algo ciego, supondría un callejón sin salida, destruiría la idea misma de una certeza del tipo que consideramos, la certeza *lógico-abstracta*, *discursiva* (distinta de la precedente, que provenía de la visión concreta, es decir, era intuitiva). En la posibilidad de justificar *cada uno* de los grados de la escala descendente de los juicios, esto es, en la capacidad constante e indiscutible de situarse *aunque sólo fuera un escalón* por debajo de *cualquier* punto dado o, de otro modo, en la posibilidad siempre accesible de pasar de *n* a (n + 1), cualquiera que fuera el valor de *n*; aquí, digo, como el embrión en el huevo, está escondida toda la substancia, toda la racionalidad, todo el sentido de nuestro criterio.

Pero este mismo sentido que resume el criterio constituye también su talón de Aquiles. El *regressus in indefinitum* se da sólo *in potentia*, como posibilidad, pero nunca *in actu*, nunca como una realidad concluida y llevada a cabo en un momento y un lugar determinados. La demostración racional no hace otra cosa más que fabricar en el tiempo un sueño de la eternidad, pero nunca nos pone en contacto con la eternidad misma. Y por eso la *racionalidad* del criterio, la certeza de la verdad, no se encuentran en esta vía afirmadas como algo dado, es decir, de un modo efectivo, actual, siendo portadoras de su propia justificación, sino siempre como una mera posibilidad, de un modo potencial, teniendo aún que ser justificadas.

La intuición, en su carácter concreto, como algo inmediatamente dado, constituía una magnitud *real*, aunque también, es cierto, ciega y por eso mismo contingente; no podía satisfacernos. Pero el discurso, en su carácter abstracto nunca acabado, sino necesitado siempre de la mediación de una nueva justificación, representa sin duda alguna una magnitud tan sólo *posible*, irreal, por más que, a cambio de esto, se presente como racional e incondicionada. Ciertamente, tampoco el mero discurso lo reconocemos como algo satisfactorio.

Lo diré con un proverbio: la intuición ciega es el «pájaro en mano», mientras que el discurso racional son los «ciento volando».

Si la primera nos produce una satisfacción no filosófica por el mero hecho de su carácter presente, por su seguridad, el segundo es, de hecho, una racionalidad que *no ha alcanzado* su fin, sino que se limita a ser un princi-

pio regulador, una norma para la actividad de la razón, un camino por el que *estamos obligados* a transitar eternamente, para… para no llegar a ningún objetivo. El criterio racional es *una dirección*, y no un fin.

Si la intuición ciega y estúpida puede aún ofrecer tranquilidad a un espíritu no filosófico en su vida práctica, el discurso racional, a buen seguro, no vale más que para las ejercitaciones literarias de la escuela o para la autosuficiencia de científicos de gabinete, para aquellos que sólo "se ocupan" de filosofía, pero no han probado ni una vez el gusto por ella.

Un muro que no se puede demoler y un mar intransitable; la inercia de una detención obligada y la vana agitación de un movimiento incontenible; la torpeza y embotamiento del becerro de oro y el eterno proyecto de la torre de Babel, que no puede acabar de ser construida, es decir, el ídolo y el «seréis como dioses»; la realidad que está presente ante los ojos y la posibilidad nunca realizable; un contenido sin forma y una forma sin contenido; la intuición finita y el discurso ilimitado, estos son la Scylla y Caribdis en el camino hacia la certeza. ¡Qué dilema tan penoso! La primera salida: encerrarse de un modo obstinado en la evidencia de la intuición, que a fin de cuentas se reduce al dato de una cierta organización de la razón; de aquí procede el famoso criterio de la certeza propuesto por Spencer. Segunda salida: precipitarse desesperadamente en la discursividad racional, que no representa más que una posibilidad vacía, enredarse más y más descendiendo a las recónditas profundidades de las motivaciones.

Pero ni en el primer camino ni en el segundo encontramos satisfacción para nuestra búsqueda de la Verdad Imperecedera. Ni en uno ni en otro se obtiene la certeza. Ni allí ni aquí se nos da a ver la «Columna de la Verdad».

¿No sería posible elevarnos *por encima* de ambos obstáculos?

Volvemos a la intuición de la *ley de identidad*.

Sólo que, habiendo agotado el campo del *realismo* y del *racionalismo*, no nos queda otra cosa que movernos, querámoslo o no, en torno a la duda escéptica; dirijámonos, por consiguiente, al *análisis*, a la *crítica* del juicio de evidencia inmediata.

Este tipo de juicio, que establece en la conciencia un vínculo fáctico e indisoluble entre el sujeto y su predicado, es un juicio *asertórico*. La relación entre el sujeto y el predicado existe, pero podría también *no* existir. En la constitución de esta relación no se da todavía nada que la convierta de un modo apodíctico en necesaria, inderogable e indiscutible. Lo único que puede establecer un vínculo tal es la *demostración*. Demostrar significa mostrar por qué consideramos que el predicado del juicio está relacionado de un modo apodíctico con el sujeto. No admitir nada sin demostración significa no aceptar juicio alguno, con excepción de los apodícticos. Considerar incierta toda tesis que no esté demostrada, esta es la exigencia fundamental del escepticismo; con otras palabras, no aceptar absolutamente ninguna premisa indemostrada, cualquiera sea el grado de autoevi-

dencia que presente. Esta exigencia la encontramos ya claramente expresada en Platón y Aristóteles. Para el primero, es decir, para Platón, ni siquiera una «opinión justa – τὸ ὀρθὰ δοξάζειν», pero que no pueda ser confirmada por una demostración, es «conocimiento – ἐπιστήμη», «porque, ¿cómo podría ser conocimiento una cosa no demostrada? – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πως ἂν εἴη ἐπιστήμη», aunque, con todo, no puede ser llamada tampoco «desconocimiento – ἀμαθία»[36]. Y para el segundo, es decir, para Aristóteles, «conocimiento – ἐπιστήμη» no es otra cosa que «una posesión demostrada – ἕξις ἀποδεικτική»[37] (de aquí proviene el mismo término «apodíctico»).

«Pero –podría decirme alguien– esta última tesis, esto es, que no hay que admitir más que las tesis demostradas, debiendo rechazarse todo lo que no está demostrado, es algo que, a su vez, está sin demostrar; introduciendo esta tesis, ¿no se sirve acaso el escéptico de una premisa *indemostrada*, incurriendo así de nuevo en el mismo error que él criticaba en el dogmático?» No. Esta tesis no es otra cosa que la expresión analítica de la aspiración esencial del filósofo, de su amor a la Verdad. El amor a la Verdad exige precisamente la verdad, y no otra cosa cualquiera. Aquello que carece de certeza puede no ser la verdad buscada, puede ser la no-verdad, y por eso el enamorado de la Verdad ha de poner necesariamente todo su empeño en impedir que se le deslice la no-verdad debajo de la máscara de la evidencia. Porque *la evidencia* se distingue precisamente por este carácter dubitativo. Es un empecinamiento primario, que no puede ser ya fundamentado en algo previo. Y dado que no puede ser demostrada, el filósofo cae en una aporía (ἀπορία[38]), en una dificilísima situación. La única cosa que podría admitir es la evidencia, pero tampoco ésta puede ser aceptada. Y no encontrándose en situación de expresar un juicio cierto, se ve condenado a diferir (ἐπέχειν) el juicio, a abstenerse de juzgar. La ἐποχή, o el estado de abstención de todo enunciado: he aquí la última palabra del escepticismo[39].

Pero ¿qué significa la ἐποχή como disposición del alma? ¿Supone acaso la «impasibilidad – ἀταραξία»[40], aquella pretendida quietud profunda de un espíritu que ha renunciado a toda expresividad, de cualquier tipo que sea, aquella mansedumbre y serenidad con las que soñaban los antiguos escépticos, o supone alguna otra cosa? Habrá que verlo.

Y aún más: aquel que se ha decidido por la ataraxia, ¿es cierto que pacifica verdaderamente sus conflictos en una calma semejante a la de Pirrón, aquel mismo Pirrón en quien los escépticos de todos los tiempos han visto a su patrón, y poco faltó para que lo considerasen santo?[41] ¿O, por el contrario, la imagen encantadora hasta el hechizo de este gran escéptico resulta que no tiene en modo alguno sus raíces en la búsqueda teórica de la verdad, sino en algún otro aspecto que ni el mismo escepticismo, con su negatividad, logró lesionar? Habrá que verlo.

Expresada en palabras, la ἐποχή se reduce a la siguiente tesis, que se desdobla en dos:

{«Yo no afirmo nada;
no afirmo ni siquiera que no afirmo nada».

Esta doble proposición es demostrada por la tesis establecida anteriormente, esto es: «Toda proposición no demostrada es incierta»; esta última posición constituye el reverso del amor a la Verdad.

Si esto es así, yo no dispongo de ninguna proposición demostrada; no afirmo nada. Ahora bien, por el mero enunciado que acabo de expresar, debo renunciar también a esta proposición, porque tampoco ella está demostrada. Analicemos el primer término de la tesis: se nos presentará en la forma de un doble juicio:

{«Yo *afirmo* que no afirmo nada (A');
yo *no afirmo* que no afirmo nada (A")»,

compuesto de las partes A' y A". Ahora, como aparece claro, transgredimos abiertamente la ley de identidad, al enunciar sobre un mismo objeto (nuestra afirmación, A) en idéntico sentido dos predicados contradictorios. Pero esto no es todo.

Las dos partes de la tesis se nos presentan como afirmaciones: la primera, como afirmación de la afirmación, la segunda como afirmación de la no afirmación. A cada una de ellas se le aplica inevitablemente el mismo proceso, con lo cual obtenemos:

{«Yo afirmo (A'_1);
yo no afirmo (A'_2).
{Yo afirmo ($A"_1$);
yo no afirmo ($A"_2$)».

Exactamente así continuará el proceso hacia adelante, desdoblando con cada nueva figura el número de proposiciones contradictorias entre sí. La serie se prolongará hasta el infinito, y más tarde o más temprano, viéndonos necesitados de interrumpir el proceso de desdoblamiento, daremos un carácter de inmovilidad a lo que no es más que una flagrante transgresión de la ley de identidad, fijando el momento preciso de la detención como una máscara rígida. Entonces lo que obtenemos es una imperiosa contradicción, pues resultará que, *al mismo tiempo*:

{A es A;
A no es A.

No estando en situación de mantener *in actu*, de un modo activo, la simultaneidad de estas dos partes de una misma tesis, nos vemos obligados a entregarnos pasivamente a la contradicción, que desgarra la conciencia. Afirmando una cosa, nos vemos forzados *en el mismo momento* a afirmar lo contrario; afirmando lo último, inmediatamente volvemos a lo primero. Como un objeto pegado a su sombra, cada afirmación está acompañada por el doloroso deseo de afirmar lo contrario. Pronunciando «si» en nuestro in-

terior, en el mismo instante decimos «no»; y el «no» precedente gime por el «sí». «Sí» y «no» son inseparables. Lejos ha quedado ya la duda en el sentido primero de una simple falta de convicción: ha dado comienzo la *duda absoluta*, como la total imposibilidad de afirmar cualquier cosa, ni siquiera la propia no-afirmación. Desarrollándose de un modo consecuente, exponiendo la idea que contiene *in nuce*, el escepticismo llega a la propia negación, pero no puede ya saltar por encima de ésta, por lo cual se transforma en la *angustia* de un tormento infinito, en los *espasmos*, en la *agonía* del espíritu. Para hacerte una idea de este estado, imagínate a un hombre que se está ahogando y que lucha con todas sus fuerzas por aferrarse al revestimiento pulido de una pared vertical; intenta arañar con las uñas, se escurre, araña de nuevo la pared y no puede hacer otra cosa sino, enloquecido, agarrarse vanamente hasta desplomarse. O también, imagina a un oso que intenta apartar a un lado la rama suspendida ante un hueco en un abeto, donde se encuentra la miel; cuanto más empuja la rama, más doloroso es el golpe que le causa ésta al volver a su posición anterior, más se inflama su furia por dentro, más dulce se le hace la miel que no puede alcanzar.

Así es también el estado del escéptico consecuente. Lo que éste manifiesta no es, como se pretendería aparentar, un aséptico proceso de afirmación y negación, sino aquel loco levantarse del asiento para nada, esclavo de gestos automáticos, el inestable pataleo en el cuarto, la agitación de un lado para otro: una especie de *clamor* filosófico inarticulado. Y como resultado se sigue la abstención del juicio, la ἐποχή absoluta, pero no como aquella serena e impasible renuncia a todo juicio, sino como un dolor interno contenido que hace apretar los dientes y pone en tensión cada nervio y cada músculo, esforzados al máximo con tal de no ponerse a gritar y no estallar finalmente en un aullido demencial.

Ciertamente, este estado no tiene nada que ver con la ataraxia. Nada de eso, sino que es la más cruel de las torturas, que tensiona hasta casi arrancarlas las fibras secretas del ser entero; es un tormento verdaderamente *pírrico*, de fuego (πῦρ, fuego). Lava derretida corre por las venas, un fuego oscuro atraviesa la médula de los huesos, y al mismo tiempo el frío mortal de la soledad absoluta y de la perdición congela la conciencia. No hay palabras, no hay gemidos, aunque resuenen en el aire, capaces de dar voz al clamor de un millón de torturas. La lengua rehúsa obedecer; como dice la Escritura: «La lengua se me ha pegado al paladar» (Sal 22 [21], 16; cf. Sal 137 [136], 6; Lam 4, 4; Ez 3, 26). Nadie puede ofrecer ayuda, no hay medio capaz de frenar el suplicio, toda vez que el fuego llameante de Prometeo proviene de su mismo interior, toda vez que el verdadero foco de esta ardiente agonía no es otro que el centro mismo del filósofo, su «Yo» propio, insistente en su exigencia de un conocimiento no condicionado.

La Verdad no la tengo, pero su idea me abrasa. No dispongo de datos para afirmar que la Verdad existe en general y que la voy a recibir; además,

si hiciera una afirmación semejante, habría renunciado por eso mismo a la sed de absoluto, porque habría aceptado algo no demostrado. Pero a pesar de todo la idea de la Verdad vive en mí como un «fuego devorador» y la secreta esperanza de encontrarme cara a cara con Ella hace que la lengua se me pegue al paladar; es esto precisamente, la esperanza, lo que bulle y borbota en las venas como un torrente de fuego. Si no esperase nada, habría acabado ya la tortura; la conciencia se volvería entonces al filisteísmo filosófico, asentándose tranquila en el dominio de lo convencional. Porque es sólo *este* ardiente anhelo en espera de la Verdad, él y no otra cosa, el que funde con su negra llama de gas grisú toda verdad convencional, toda afirmación incierta. Por lo demás, es también incierto el hecho de que yo espere la Verdad. Pudiera ser que sólo lo pareciera. Pero ¿no sería posible, por otro lado, que la misma apariencia resultase ser una no-apariencia...?

Al plantearme esta última pregunta penetro en el círculo extremo del infierno escéptico, en una zona en la que se pierde el sentido mismo de las palabras. Las palabras dejan de tener un contenido fijo y son como arrancadas de sus propios nidos. Todo se puede transformar en todo, cada locución es completamente equivalente a cualquier otra, y no importa qué palabra puede ocupar el lugar de otra cualquiera. Aquí la mente se pierde a sí misma, se precipita en un abismo informe y caótico. Aquí sólo reinan el delirio y la confusión.

Pero esta última duda, propia de un escepticismo extremo, no puede mantenerse más que como un gesto de equilibrio inestable, como la última frontera de la demencia absoluta, porque ¿qué otra cosa es la *demencia* (*bezumie*) sino el estar *sin mente* (*bez-umie*), la experiencia de la falta de substancialidad, de la falta de un apoyo último para la inteligencia (*um*)[42]? Cuando pasamos por esta experiencia la escondemos con cuidado de los demás, y después de haberla vivido la recordamos sólo con un gran disgusto. Desde fuera es casi imposible comprender qué significa la demencia. El caos delirante surge a bocanadas de este límite último de la razón, y la mente es mortificada por un frío que todo lo penetra. Aquí, detrás del fino tabique comienza la muerte espiritual. Y por eso el estado de escepticismo extremo es posible sólo en la duración de un instante, para después tomar uno de estos dos caminos: o bien regresar a la tortura de fuego de Pirrón, a la ἐποχὴ, o bien hundirse en la noche impenetrable de la desesperanza, de la que ya no hay salida y donde acaba agotándose la misma sed de la Verdad. De lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso, y es precisamente el paso que nos aparta del suelo de la razón (*rázuma*).

Así pues, tampoco la vía del escepticismo nos conduce a nada.

Lo que pretendemos es la certeza, y esta exigencia nuestra se expresa por la decisión de no aceptar nada sin demostración; pero en este caso la misma tesis que exige «no admitir nada sin demostración» debe ser una te-

sis demostrada. Veamos entonces si no hemos hecho en los desarrollos precedentes alguna afirmación dogmática. Volvamos de nuevo para atrás.

Buscábamos una tesis que estuviera absolutamente demostrada. Ya en el curso de la investigación se ha insinuado una nota peculiar de esta tesis buscada, que quedaba, sin embargo, sin demostrar. Se trata de que esta proposición cuyas huellas seguíamos, esta tesis absolutamente demostrada, había sido considerada *con antelación*, no se sabe bien por qué, como *lo primero*, como aquel factor desde el cual *tiene que comenzar* todo el trabajo positivo, dado su carácter de algo demostrado. No hay ninguna duda de que esta afirmación relativa a la primacía del juicio absolutamente demostrado, siendo algo que por su parte no está demostrado, representa ella misma *una premisa dogmática*. Porque sería posible que la proposición buscada *estuviera ya* en nuestras manos, pero no como primera, sino como resultado de otras proposiciones que no presentan certeza.

«De lo que es incierto no puede resultar algo cierto»: ésta es sin duda alguna la premisa *dogmática* en la que se basa la afirmación de la *primacía* de la Verdad demostrada; dogmática, en efecto, porque no está demostrada en ningún sitio.

Por consiguiente, abandonado otra vez el camino andado, dejamos a un lado la premisa que resultó ser dogmática y decimos: «No sabemos si existe o no una proposición cierta; pero, si existe, tampoco sabemos si se muestra o no como primera. Por otra parte, este mismo 'no sabemos' tampoco lo sabemos», etc., etc., como hasta ahora. Un paso más y dará comienzo nuestra ἐποχή, de un modo semejante al anterior. Pero el estado en que nos encontramos ahora presenta un carácter algo nuevo. No sabemos si la Verdad existe o no; pero si existe, no sabemos si la razón puede conducirnos a ella o no; y si la razón puede conducirnos a ella, no sabemos el modo en que podrá hacerlo y dónde la encontrará la razón. Con todo, nos decimos a nosotros mismos: «Si la Verdad existiera, sería entonces posible buscarla. Quién sabe si no nos toparemos con ella recorriendo un camino cualquiera, tomado al azar, y entonces quizá ella misma se nos muestre como tal, como Verdad». Pero ¿por qué hablo así?, ¿dónde está el fundamento de mi afirmación? *No hay fundamento alguno*. Y por eso, cuando se me exige que *demuestre* mi premisa, al momento la dejo a un lado y vuelvo a la ἐποχή con la afirmación: «Puede que sea así, pero quizá sea al contrario». Si se me pide respuesta a la pregunta: «¿Esto es, pues, así?», yo digo: «Esto no es así». Pero si se me requiere decididamente: «¿Esto no es así?», yo respondo: «Esto es así». Pregunto, no afirmo, y lo que vierto en mis propias palabras es algo absolutamente ilógico. ¿Qué es entonces? Es el *tono* de la esperanza, no la expresión lógica de la esperanza. Y de este tono lo único que resulta es que yo, a pesar de todo, voy a acometer la tentativa propuesta, que *no está justificada* pero *tampoco* condenada, de encontrar la Verdad. Si se me pregunta sobre las justificaciones, me replegaré en mí mismo co-

mo un caracol. Veo la doble amenaza que me cerca: o bien la *demencia* de la abstención, o bien el penoso esfuerzo de una búsqueda que *quizá* resulte vana: trabajar con la plena conciencia de que este intento no cuenta para sí con fundamento alguno, intuyendo que una justificación, si es pensable, vendría sólo como por azar, o mejor dicho, como un *don*, como *gratia quae gratis datur*. ¿No es acaso lo mismo que dice san Serafín de Sarov: «Si el hombre, por amor a Dios, no tiene una excesiva preocupación por sí mismo, esto supone una sabia esperanza»?

Siguiendo la enseñanza del santo *Stárets*, yo tampoco quiero «tener una excesiva preocupación por mí mismo», por el propio entendimiento, es decir, yo también quiero *esperar*[43].

Así pues, camino a tientas, recordando en todo momento que mis pasos no tienen ningún significado. *Voy a probar*, asumiendo el propio riesgo, a ver si casualmente puedo sacar algún retoño adelante, guiándome no por el escepticismo filosófico, sino por el propio *sentimiento*, y por ahora me abstendré de reducirlo a cenizas con la lava pirrónica. En mi interior albergo, sólo para mí, una secreta esperanza, *la esperanza en un milagro*: por un motivo casual, el torrente de lava se retirará ante mi pequeño germen y la planta resultará ser una zarza ardiente. Pero esto lo tengo *sólo para mí*. Sólo para mí acepto como verdad el verso de los *kathísmata*[a], que he escuchado miles de veces en la iglesia, pero que sólo ahora, quién sabe por qué, ha emergido a la conciencia: «Los que buscan a Dios no carecerán de ningún bien» (Sal 13,10). Efectivamente, *los que buscan*, es decir, los que anhelan, los que están sedientos. No dice: «los que lo poseen», y habría sido incluso superfluo decir esto, porque resulta por sí mismo evidente que los que ya poseen a Dios, la Fuente originaria de todos los bienes, no carecerán de ningún bien en particular; puede que tampoco hubiera sido correcto, porque ¿podría alguien decir que posee enteramente a Dios y que por este hecho ha dejado ya de pertenecer al número de los que lo buscan? Pero son precisamente *los que buscan* a Dios los que no carecen de ningún bien; la *búsqueda* es afirmada por la Iglesia como un estado que ya no es carencia; los que no tienen aparecen como si ya tuvieran, resultan ser posesores. Es cierto que esta equivalencia todavía no está demostrada, pero aun así se me ha grabado en el alma. Y dado que a fin de cuentas yo *nada* poseo, ¿qué perdería sometiéndome a esta fuerza de la Palabra divina?

De este modo, pongo el pie en un terreno nuevo, el del *probabilismo*; lo hago, sin embargo, con la condición indispensable de que mi ingreso no será más que una prueba, un experimento. Mi verdadera patria sigue siendo

a. El nombre *káthisma* indica una parte del oficio litúrgico durante la cual se permanece sentados (*kathízo*, sentarse). Aquí los *kathísmata* se refieren a cada una de las veinte secciones en las que está dividido el salterio bizantino.

enteramente la ἐποχὴ. Pero si yo me contrapusiera a mi propio presentimiento y no quisiera de ningún modo salir de la ἐποχὴ, en este caso sería de nuevo necesario *demostrar* la propia obstinación, cosa que ya no podría hacer, del mismo modo que ahora no puedo demostrar por qué he cedido. Ni para lo uno ni para lo otro tengo justificación; pero seguramente, desde un punto de vista práctico, resulta *más natural* buscar un camino, aunque fuera incluso esperando un milagro, que permanecer sentado en mi sitio frenado por la desesperanza. Sin embargo, para emprender la *búsqueda* es necesario situarse *fuera* del ámbito del entendimiento. Aquí de nuevo se plantea la pregunta: «¿Con qué derecho salimos más allá de los límites de nuestro entendimiento?». Y la respuesta es: «Con el derecho que nos otorga el mismo entendimiento: él nos obliga a ello[44]. ¿Queda acaso algún otro remedio si de todos modos el entendimiento se niega a servirnos?».

Quiero hacer un razonamiento problemático, considerando que –¿quién lo sabe?– *se mostrará casualmente como cierto*. «¡Se mostrará!». Con estas palabras he traspasado ya mis búsquedas desde el campo de la especulación al ámbito de la *experiencia*, de la percepción de los hechos: pero una percepción tal que debe aportar consigo, íntimamente unida a ella, también *la racionalidad interna*.

¿Cuáles son las condiciones formales, especulativas, que vendrían satisfechas *en el caso* de que se diera de hecho una experiencia así? Con otras palabras, ¿qué tipo de juicios tendríamos que enunciar en lo que atañe a esta experiencia (subrayo de nuevo que *no* disponemos de ella)?

Estos juicios son los siguientes:

1º, la Verdad absoluta existe, es decir, es una realidad incondicional;

2º, es cognoscible, es decir, es racionalidad incondicional;

3º, es dada como un hecho, es decir, se muestra como una intuición finita; pero al mismo tiempo está absolutamente demostrada, es decir, posee la estructura de un discurso infinito.

Por otra parte, la tercera afirmación, si la analizamos, lleva consigo las dos primeras. En efecto, «la Verdad es una intuición»; esto significa que existe. Después, «la Verdad es discurso»; esto significa que es cognoscible. Porque el carácter intuitivo constituye el dato fáctico de la existencia, y el carácter discursivo constituye la posibilidad ideal del conocimiento.

Por lo tanto, toda nuestra atención habrá de concentrarse sobre esta tesis, doble en su estructura pero simple en su idea:

«La Verdad es intuición. La Verdad es discurso», o más sencillamente:

«La Verdad es intuición-discurso».

La Verdad es una intuición que se demuestra, es decir, que es discursiva. Para ser discursiva, la intuición no debe ser una intuición ciega, obstinadamente encerrada en su limitación, sino que tiene que estar abierta al infi-

nito, ser una intuición, por decirlo así, expresiva, racional. Para ser intuitivo, el discurso no debe ser tal que se prolongue perdiéndose en lo indefinido, no ha de ser sólo posible, sino real, actual.

La *intuición discursiva* debe contener en sí misma, sintetizada, la serie infinita de sus fundamentos; el *discurso intuitivo* debe poder sintetizar toda la serie ilimitada de sus pruebas en algo finito, en una unidad, en algo que sea único. La *intuición discursiva* es una intuición diferenciada hasta el infinito; el *discurso intuitivo* es un discurso integrado hasta la unidad.

Y así, si la Verdad existe, entonces será una racionalidad real y una realidad racional, una infinitud finita y una finitud infinita o, en términos matemáticos, un *infinito actual*[45], el Infinito concebido como Unidad integral completa, como un Sujeto unitario, en sí concluido. Ahora bien, siendo perfecta en sí misma, la Verdad porta consigo toda la plenitud de la serie infinita de sus fundamentaciones, la profundidad de su propia perspectiva. Ella es el sol que, por medio de sus rayos, se ilumina a sí misma y a todo el universo. Su abismo es el abismo de la potencia, y no de la aniquilación. La Verdad es un movimiento inmóvil y una inmovilidad móvil. Ella es la unidad de los contrarios. Es *coincidentia oppositorum*.

Si esto es así, entonces el escepticismo, ciertamente, no puede aniquilar la verdad y ella es, efectivamente, «más fuerte que todo»[46]: ella ofrece siempre al escepticismo la justificación de sí misma, ella está siempre «dispuesta a responder». *Para cada* «¿por qué?» hay una respuesta, y además todas estas respuestas no son dadas por separado, encadenándose de un modo externo unas con otras, sino entrelazadas en una unidad integral, internamente cohesionada. Un único momento de percepción de la Verdad nos la ofrece con *todos* sus fundamentos (¡aunque no hayan sido pensados por *nadie*, nunca y en ninguna parte, de un modo separado!). Un instante nos ofrece toda la plenitud del conocimiento.

Así se presenta la Verdad absoluta, si es que existe. En ella debe encontrar justificación y fundamentación la ley de identidad. Permaneciendo por encima de cualquier fundamentación externa para sí misma, por encima de la ley de identidad, la Verdad la fundamenta y la demuestra. Y junto a esto, en ella se encuentra la explicación de por qué el ser existente no está sometido al poder de esta ley.

El razonamiento probabilista e hipotético conduce a la afirmación de la Verdad como Sujeto que se demuestra a sí mismo, aquel Sujeto «qui per se ipsum concipitur et demonstratur», que se concibe y se demuestra por sí mismo, el Sujeto que, como Dueño absoluto de sí mismo, como Señor, está en posesión de la serie infinita (sintetizada en unidad, e incluso en unicidad) de *todas* sus pruebas, domina sobre todos sus fundamentos. Nosotros no podemos concebir en forma concreta un Sujeto así, porque no podemos sintetizar una serie infinita en toda la extensión de sus momentos; en el curso de las síntesis sucesivas no veremos nunca más que lo finito y lo contin-

gente. Añadiendo cuantas veces queramos a un número finito otro número finito no obtendremos otra cosa que un número finito. Ascendiendo por el monte cada vez más arriba (utilizo una imagen de Kant[47]), en vano esperaremos tocar el cielo con las manos; y es de locos contar con una torre de Babel. Exactamente del mismo modo, de *todos nuestros esfuerzos* obtendremos tan sólo, una y otra vez, aquello que aún ha de ser sintetizado, pero nunca el resultado del proceso de sintetización. La Unidad infinita es transcendente para los logros humanos.

Si en nuestra conciencia *se encontrase* una percepción real de un Sujeto así, capaz de autodemostración, esta percepción constituiría precisamente la respuesta a la cuestión del escepticismo y significaría, en consecuencia, la reducción a la nada de la ἐποχή. Si existe en general algún modo de resolver la ἐποχή, será sólo por medio de una tal aniquilación, por su devastación interna o, si se quiere, por la satisfacción aportada por un poder pleno; pero es categóricamente imposible *evitar* el afrontarla o simplemente *pasar de lado*. La tentativa de desdeñar la ἐποχή se muestra inevitablemente como una escaramuza lógica, no más, y en el deseo vano de llevar a cabo esta escaramuza han sucumbido todos los sistemas dogmáticos, sin excluir siquiera el kantiano.

En efecto, si no es satisfecha la condición de lo concreto intuitivo, entonces la Verdad será tan sólo una vacía posibilidad; pero si no es satisfecha la condición de la discursividad racional, entonces la Verdad no será más que un dato ciego. Solamente una síntesis finita del infinito, llevada a cabo independientemente de nosotros, podrá ofrecernos un *dato racional* o, con otras palabras, podrá darnos el Sujeto capaz de autodemostración.

Teniendo en sí mismo todos los fundamentos que lo prueban, teniendo también en sí mismo sus manifestaciones ante nosotros (es decir, teniendo en sí mismo todo aquello que fundamenta tanto su *racionalidad* como su carácter de *dato*), este Sujeto se auto-fundamenta no sólo en el orden racional, sino también en el orden del dato. Es *causa sui* tanto por su esencia como por su existencia, es decir, que no sólo *per se concipitur et demonstratur*, sino que también *per se est*. Él «es por sí mismo y se conoce por sí mismo». Esto lo comprendían bien los escolásticos.

Así, según la definición de Anselmo de Canterbury[48], Dios es «per se ipsum ens», «ens per se». Como observa Tomás de Aquino[49], la naturaleza de Dios es tal que «per se necesse esse», puesto que ella es «prima causa essendi, non habens ab alio esse».

He aquí una definición más exacta del sentido de este «per se»: «Per se ens est, quod separatim absque adminicolo alterius existit, seu quod non est in subjecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens»[50].

Esta concepción de Dios como ser en sí y como razón en sí recorre como un hilo rojo la historia entera de la filosofía escolástica y encuentra su aplicación extrema, aunque unilateral, en la filosofía de Spinoza; según la tercera definición de la

Ética[51] de Spinoza, definición que ha puesto una impronta especial en todo su sistema, la substancia es precisamente aquello que es auto-subsistente y auto-racional (*samo-razumno*): «Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur».

¡Un Sujeto que se demuestra a sí mismo! Desde un punto de vista formal, podemos afirmar que esta «Unidad infinita» lo explica todo, porque explicar algo significa mostrar, en primer lugar, cómo la cosa en cuestión no se contrapone a la ley de identidad y, en segundo lugar, cómo el dato de la ley de identidad no se contrapone a la posibilidad de su fundamentación racional.

Surge, con todo, un nuevo interrogante. Admitamos el hecho de que el infinito de la serie de fundamentaciones, sintetizado en una intuición finita, se haya manifestado en nuestra percepción como una especie de revelación. Quede esto así. Pero *¿de qué modo preciso* esta intuición ofrecería una fundamentación a la ley de identidad con todas sus violaciones?

Ante todo, ¿cómo son posibles la multiplicidad de co-existencias (la divergencia, la situación externa de una respecto a otra) y la multiplicidad de consecuencias (el cambio, el movimiento)? Con otras palabras, ¿cómo una multiplicidad en el espacio y en el tiempo podría ser capaz de evitar la violación de la identidad?

No violaría la identidad *sólo* en el caso de que la multiplicidad de elementos se encontrase absolutamente sintetizada en la Verdad, de modo que «lo otro», tanto en el orden de la co-existencia como en el de las consecuencias, fuese al mismo tiempo «no otro» *sub specie aeternitatis*, o de otro modo: si la ἑτερότης, la «alteridad», el extrañamiento de «lo otro», no es más que la expresión y el desvelamiento de la ταὐτότης, de la identidad de «lo mismo».

Si «otro» momento del tiempo no resulta destructivo ni se traga «este» momento, sino que, siendo «otro», es al mismo tiempo también «éste», es decir, si «lo nuevo», que se revela *como nuevo*, es «lo viejo» en su eternidad, si la *estructura interna* de los momentos eternos («esto» y «lo otro», «lo nuevo» y «lo viejo» en su real unidad) es de tal naturaleza que «esto» *debe necesariamente* presentarse *como algo extraño* a «lo otro», y «lo viejo» *como algo anterior* a «lo nuevo», si –digo– «lo otro» y «lo nuevo» se manifiestan como tales no por sí mismos, sino por «esto» y por «lo viejo», y «esto» y «lo viejo» son lo que son no por si mismos, sino por «lo otro» y por «lo nuevo», si finalmente cada uno de los elementos del ser concreto (*bytiá*) no es más que un miembro de una relación substancial, de una *relación-substancia*, entonces la ley de identidad, eternamente violada, es eternamente restablecida por su misma violación.

Con esta última tesis se da al mismo tiempo respuesta a la vieja cuestión: «¿Cómo es posible que cada A sea A?». Así es: en este caso, de la misma ley de identidad mana una fuente que destruye la identidad, pero en cambio esta destrucción de la identidad es la potencia y la fuerza de su eter-

no restablecimiento y renovación. La identidad, que es algo muerto en su calidad *de hecho*, puede ser y sin duda será viviente en su calidad *de acto*. De este modo la ley de identidad no representará ya la ley general del ser superficial, digámoslo así, sino que será la superficie del ser profundo; no será una figura geométrica, sino que constituirá el aspecto exterior de la profundidad de *la vida*, inaccesible al entendimiento; y en esta *vida* la ley de identidad puede tener su *raíz* y su *justificación*. La ley de identidad, ciega en su carácter de dato, puede ser racional (*razumen*) en su carácter creatural, en su estar siendo eternamente creada; carnal, inerte y mortificadora en su estaticidad, puede ser espiritual, viviente y creadora de vida en su dinamicidad. A la pregunta: «¿Por qué A es A?», respondemos: «A es A porque, siendo eternamente no-A, en este no-A encuentra su afirmación como A». Más exactamente: A es A porque es no-A. No siendo igual con A, es decir, consigo mismo, en el orden eterno del ser es siempre establecido como A en virtud de no-A. Vamos a tratar de esto en lo que sigue.

De este modo, la ley de identidad adquirirá su fundamentación no en su aspecto exterior, perteneciente al entendimiento, sino en un cierto aspecto superior, que pertenece a la razón. Esta «forma superior de la ley de identidad» constituye el descubrimiento fundamental del archimandrita Serapión Mashkin; en todo caso, el valor de un descubrimiento no se revela más que con la elaboración concreta de un sistema de filosofía[52].

En lugar de la auto-identidad vacía, muerta y formal de «A=A», en virtud de la cual A, reposando en sí mismo y recibiendo de sí mismo su propia afirmación, tendría que excluir de un modo egoísta a todo no-A, hemos obtenido una identidad real de A consigo mismo llena de contenido, rebosante de vida, identidad que conquista negándose eternamente y recibiéndose eternamente a sí mismo en su propia autonegación. Si en el primer caso A es A (A=A) como consecuencia de la exclusión de su propia realidad de *todo* el resto (en el que entra también él mismo en su concreción), ahora en cambio A es A por el hecho de afirmarse a sí mismo como no-A, por el hecho de asimilarlo todo y asemejarse a todo.

A partir de aquí resulta claro cómo es el Sujeto que se demuestra a sí mismo y *en qué* consiste su auto-demostración, suponiendo solamente que un Sujeto de este tipo exista.

Su condición es de tal modo que es A y no-A. Para mayor claridad, signifiquemos no-A con B. ¿Qué es B? B es B; pero él mismo sería un B *ciego* si no fuera juntamente también no-B. Pero ¿qué es entonces no-B? Si fuese simplemente A, entonces A y B resultarían idénticos. A, siendo A y B, no sería más que un A simple y desnudo, lo mismo que B. (Como veremos más adelante, en el campo de las herejías este proceder se corresponde con el modalismo, el sabelianismo, etc.). Para que no resultase la simple tautología «A=A», para que resultase la *real* equivalencia «A es A, porque A es no-A», sería necesario que el mismo B fuese una realidad, es decir,

que B fuese al mismo tiempo tanto B como no-B; este último, o sea, no-B, designémoslo para mayor claridad como C. Gracias a C el círculo puede quedar cerrado, porque en su «otro», en no-C, A se encuentra a sí mismo en cuanto A. Dejando de ser A en B, A se obtiene a sí mismo de *otro*, no de aquel con el que se igualaba, de B, sino de C, de un modo mediato, y se recibe de él como ya «demostrado», ya establecido. Lo mismo hay que decir para cada uno de los sujetos, A, B, C, de la relación ternaria.

El carácter de autodemostración y autofundamentación inherente al Sujeto de la Verdad se resuelve en su relación con el tercer elemento, «Él», por medio del «Tú». El «Yo» subjetivo, por medio del «Tú», llega a ser un «Él» objetivo y acaba así adquiriendo su propia afirmación, su carácter objetivo en cuanto «Yo». «Él» es el «Yo» manifestado. La Verdad se contempla a Sí misma por medio de Sí en Sí misma. Pero cada uno de los momentos de este acto absoluto es él mismo absoluto, es la misma Verdad. La Verdad es la contemplación de Sí mismo por medio del Otro en el Tercero: Padre, Hijo, Espíritu. Esta es la definición metafísica de la «substancia – οὐσία» de un Sujeto que conlleva su propia autodemostración, y esta substancia es, como aparece manifiesto, relación substancial. El Sujeto de la Verdad es *la relación de los Tres*, pero una relación que es substancia, la relación-substancia. El Sujeto de la Verdad es *la Relación* de los Tres[53]. Toda relación concreta, en general, es un sistema de actos constituido por la actividad vital, y en particular, en el caso que nos ocupa, la relación es *el sistema infinito de los actos sintetizados en una unidad* o, mejor, la relación es *un único acto infinito*; de este modo, podemos afirmar que la οὐσία de la Verdad es *el acto Infinito de los Tres en la Unidad*. Más tarde aclararemos *en concreto* este acto infinito de la Vida.

Pero ¿qué son efectivamente cada uno de los «Tres» en relación con *el acto-substancia infinito*?

Realmente cada uno de ellos no es lo mismo que todo el Sujeto; y también de un modo real, cada uno se identifica con todo el Sujeto. En vista de los razonamientos que será necesario elaborar ulteriormente, lo llamaremos, en cuanto que «no es lo mismo», «*hipóstasis*, ὑπόστασις», toda vez que hemos establecido ya anteriormente el término «*substancia*, οὐσία» para designar a cada uno en cuanto que sí «es lo mismo».

Por consiguiente, la Verdad es *la substancia única en tres hipóstasis*. No tres substancias, sino una; no una hipóstasis, sino tres. Aun así, *hipóstasis* y *substancia* son *una y la misma cosa*. Expresándome de un modo no del todo exacto, diré: «La hipóstasis es la persona absoluta». Pero se plantea la pregunta: «¿En qué consiste la persona, si no es en la substancia?». Más claro: «¿Acaso la substancia se da de otro modo que en la persona?». De acuerdo. Y sin embargo, todo lo precedente establece que no hay sólo una hipóstasis, sino tres, si bien la substancia, *en un sentido concreto*, es una. Y por eso, *numéricamente*, es *uno* el Sujeto de la Verdad, y *no tres*.

«Nuestros santos y bienaventurados padres –escribe abba Thalassio–, del mismo modo que reconocen como trihipostática la única substancia de la divinidad, confiesan también como unisubstancial a la Santísima Trinidad. La Mónada, extendiéndose en ellos hasta la Trinidad, permanece Una; y la Trinidad, reunificándose en la Unidad, permanece Trina. Y esto es milagroso. Así la propiedad de la hipóstasis se conserva en ellos inmóvil e inmutable, y la comunidad de la esencia, es decir, de la divinidad, permanece inseparable. Confesamos la Unidad en la Trinidad y la Trinidad en la Unidad, distinguible de un modo inseparable y conjuntada de un modo diferenciado»[54].

«Pero ¿por qué las hipóstasis son precisamente tres?», me preguntará alguien. Yo hablo del número «tres» como de algo que es inmanente a la Verdad, interiormente inseparable de ella. No puede haber *menos* de tres, porque sólo tres hipóstasis pueden hacer eternamente la una de la otra aquello que ya son desde siempre. Sólo en la unidad de los Tres cada hipóstasis recibe la afirmación absoluta que la establece como tal hipóstasis. Fuera de *los Tres* no se da ninguna de las hipóstasis, sin *los Tres* no hay Sujeto de la Verdad. «Pero ¿puede su número ser *mayor* de tres?». Sí que puede serlo: por medio de la recepción de nuevas hipóstasis en el seno de la vida trinitaria. Sin embargo, estas nuevas hipóstasis ya no serían miembros sobre los que se mantiene el Sujeto de la Verdad, y por eso no aparecerían como intrínsecamente necesarias para constituir su carácter absoluto; son hipóstasis no absolutas, que pueden estar y pueden también no estar en el Sujeto de la Verdad. Por eso no podemos llamarlas hipóstasis en sentido propio, y es mejor que les demos el nombre de personas divinizadas, etc. Pero, además de esta cuestión, queda aún un aspecto que hemos omitido hasta ahora; más tarde lo examinaremos en detalle, ahora nos limitamos a señalarlo: en la unidad absoluta de los «Tres» no se da un «orden», no existe una sucesión. Cada una de las tres hipóstasis se encuentra inmediatamente junto a las otras y una relación entre dos *no es posible* más que con la mediación de la tercera. Entre ellas es absolutamente inconcebible una primacía. Pero cada cuarta hipóstasis introduce uno u otro *orden* en la relación con ella de las tres primeras, y esto significa que, *por estar presente*, sitúa a las hipóstasis en una actividad diferente en relación con ella, en su papel de hipóstasis cuarta. De aquí resulta evidente que con la cuarta hipóstasis aparece en el ser una substancia completamente nueva, mientras que las tres primeras eran de una sola substancia.

Con otras palabras, la Trinidad puede existir *sin* una cuarta hipóstasis, mientras que la cuarta hipóstasis no puede tener un ser independiente. Este es el sentido general del número trinitario.

Semper adamas. Siempre inquebrantable

IV. Carta tercera: *La unidad trinitaria*

«Trinidad consubstancial e indivisible, unidad trihipostática y coeterna», he aquí el solo esquema que ofrece la promesa de resolver la ἐποχή, siempre y cuando sea posible en general satisfacer las demandas del escepticismo. Es el único esquema que no habría sido fundido por el fuego del pirronismo, si éste lo hubiera encontrado realizado *en la experiencia*. Si en general puede existir la Verdad, entonces esta es la vía que conduce a ella, y además la única. Pero que esta vía sea efectivamente transitable o se trate sin más de una mera *exigencia* de la razón, por muy necesaria e inevitable que sea para ella, la cosa no está nada clara. Hemos hallado la única *idea de la verdad* que es posible para la razón; sin embargo, ¿no corremos el riesgo de quedarnos *sólo con una idea*? Esta es la cuestión. La verdad es, sin duda, lo que hemos dicho sobre ella; pero si la verdad existe o no, nosotros no lo sabemos. Esta cuestión espera aún su turno. Sin embargo, antes de proceder al examen de nuestro verdadero problema, explicaré la idea del Dios Trihipostático, tratado hasta ahora en términos sólo filosóficos, con el lenguaje de la teología.

La idea de la unidad de substancia se expresa, como es sabido, con el término ὁμοούσιος. En torno a él y por causa suya se han originado, de hecho, las controversias trinitarias. Pasar revista a la historia de estos debates significa contemplar todos los colores y matices con que ha sido teñida la idea de la unidad de substancia. Pero puedo eximirme de este trabajo remitiendo a la *Historia de las controversias dogmáticas*[55].

Como se sabe, ni la literatura profana del paganismo ni los escritos eclesiales hasta el concilio de Nicea conocian la diferencia entre las palabras οὐσία e ὑπόστασις, consideradas ulteriormente como *termini technici*; en el uso filosófico οὐσία equivalía completamente a ὑπόστασις. Así era todavía en el siglo V d.C. Hay motivos más que suficientes para pensar que los mismos Padres del primer concilio ecuménico daban idéntica acepción a las palabras «hipóstasis» y «esencia», y no tenían en absoluto ante la vista aquella distinción entre ellas que sería introducida por el pensamiento posterior. San Atanasio el Grande las utiliza con el mismo significado, y aunque habían transcurrido treinta y cinco años desde el concilio de Nicea, afirma con decisión en una de sus cartas que «la hipóstasis es la esencia y no significa otra cosa que la substancia misma». La misma posición de Atanasio era compartida por la vieja generación nicena[56]. Y a finales del siglo IV san Jerónimo, en una carta al papa Dámaso, declara que «la escuela de las ciencias paganas no conoce otro significado de la palabra hipóstasis que el de substancia (*usian*)»[57]. Sin embargo sabemos, por otra parte, que en la teología posterior uno y otro término llegaron a ser distinguibles. *Distinguibles* sí, pero ¿son acaso *distintos* por su contenido? No cabe duda de que pueden ser diferenciados uno en relación con el otro, del mismo modo como «la derecha» se distingue por su correlación con «la izquierda», y viceversa. Ahora bien, pregunto: ¿Es distinto su contenido por sí mismo, sin tener en cuenta la mutua correlación entre ellos? ¿Es correcta la afirmación de que un término (hipóstasis, ὑπόστασις) significa lo individual, mientras que el otro (esencia, substancia, οὐσία) representa lo general?

Aquí como respuesta puede servir ante todo la circunstancia misma de que hayan sido elegidas un par de palabras completamente coincidentes en cuanto al contenido. ¿Por qué ha sido así? Únicamente porque lo significado por ambos términos permite diferenciar lógicamente el uno del otro sólo cuando los términos son considerados *correlativamente*, de un modo respectivo, pero la diferencia lógica no aparece al mirarlos *en sí* ni *por sí mismos*.

Si se me permite una comparación más grosera, los contenidos de los términos en cuestión se relacionan el uno con el otro como un objeto y su imagen en el espejo, como la mano derecha con la izquierda, como un cristal dextrógiro con uno levógiro, etc. En todos estos casos la diferencia esencial entre un objeto y otro se percibe con toda claridad, pero en el plano lógico la distinción de un objeto no *puede* ser caracterizada sino por su referencia al otro: en la percepción no vemos *la misma cosa*, pero si nos preguntan en *qué* consiste precisamente la diferencia, de hecho no podemos no identificar estos objetos que difieren, y nos vemos obligados a reconocer formalmente su identidad[58].

Lo mismo sucede en relación con los términos «hipóstasis» y «esencia». Porque el apelativo «*uni*-substancial» implica *la unidad concreta* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y de ningún modo una unidad nomi-

nal; ὁμοούσιος, en Atanasio y en los antiguos nicenos, equivale directamente a ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Pero si esto es así, entonces ὑπόστασις es, por así decir, la esencia personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la medida en que cada uno de ellos es considerado separadamente de los otros, sin confundirse en lo más mínimo con otra hipóstasis, pero siendo al mismo tiempo inseparable de ella. Si bien desde el punto de vista terminológico, formal, la palabra ὑπόστασις ha llegado a ser por principio *diferente* de οὐσία, el hecho es que, desde el punto de vista del contenido, de acuerdo con su significado lógico, ὑπόστασις permanece idéntica con οὐσία, es categóricamente *la misma cosa*. En esto se manifestó la incomparable grandeza de los padres nicenos: en que tuvieron la audacia de utilizar unas expresiones verbales totalmente idénticas en cuanto al sentido, ganando así por la fe la victoria sobre el entendimiento, hasta tal punto que, gracias a la valentía de sus altos vuelos, adquirieron el poder de expresar, incluso con matemática precisión verbal, el misterio inefable de la Trinidad. Desde esta altura se comprende cómo todo intento de delimitar οὐσία e ὑπόστασις, de atribuir a cada una de ellas una posición lógica *independiente* y no en referencia mutua, es decir, de interpretar su diferencia *fuera* del contexto del dogma, tenía necesariamente que llevar, y de hecho así ocurrió, a una racionalización del dogma mismo, a «la división del Indivisible»[59], a la herejía denominada *triteísmo*. Ya desde antiguo la acusación de triteísmo pendía sobre la cabeza de los capadocios. Acusación ciertamente injustificada, pero, con todo, profundamente significativa. Por una inclinación aún mayor hacia el racionalismo se hicieron célebres los homoiusianos. Ὁμοιούσιος, *homo-i-ousios*, o ὅμοιος κατ' οὐσίαν significa «de *la misma* esencia», «con *la misma* esencia»; ahora bien, aunque se le hubiera atribuido el significado de ὅμοιος κατὰ πάντα, «idéntico en todo», lo cierto es que una unidad en todos los caracteres no puede nunca significar aquella unidad numérica y concreta a la que se refiere el término ὁμοούσιος. Toda la fuerza del misterioso dogma se estableció de un golpe por medio de *una sola* palabra, ὁμοούσιος, proclamada con plena autoridad en el Sínodo del año 318, porque en ella se encuentra indicada tanto la unidad real como la distinción, igualmente real. No es posible recordar sin temor y temblor sagrados aquel momento cargado de una significación ilimitada y único por su importancia filosófica y dogmática, cuando el trueno «Ὁμοούσιος» retumbó por primera vez sobre la Ciudad de la Victoria. Aquí no estaba en juego una cuestión teológica particular, sino la definición radical que la Iglesia de Cristo formulaba sobre su propia identidad. Y con una sola palabra, «ὁμοούσιος», no sólo se daba expresión al dogma cristológico, sino también a la valoración espiritual de las leyes racionales del pensamiento. Aquí el entendimiento (*rassúdok*) recibió su golpe de gracia. Aquí por vez primera fue proclamado *urbi et orbi* el nuevo principio de la actividad de la razón (*rázum*).

Traigamos a la memoria, en efecto: ¿En qué consiste la entera concepción cristiana de la vida? En el desarrollo de un tema musical, que es el sistema de los dogmas, la dogmática. Pero ¿qué es la dogmática? Es el Símbolo de la fe analizado. Y ¿qué es el Símbolo de la fe? No es otra cosa que la ramificación de la fórmula bautismal: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Bien, pero esta última, sin lugar a dudas, es el despliegue de la palabra ὁμοούσιος. Contemplar el árbol de mostaza de la concepción cristiana de la vida, entrelazado con múltiples ramas y frondoso refugio de sombra, como el desarrollo de una semilla, que es la idea de la *unidad de substancia*, no es sólo una posibilidad lógica. No, esto ha sido precisamente así también *en la historia*. El término ὁμοούσιος expresa esa semilla antinómica de la comprensión cristiana de la vida, aquel *único* nombre («en *el nombre* del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», y no «en los nombres»[60]) de las *Tres* Hipóstasis[61].

Las tendencias *filosóficas* fueron en gran medida el foco de la racionalización de tipo *homo-i-ousiano*. Precisamente por eso fue Atanasio el Grande, asceta y padre espiritual (el cual, conforme a lo expuesto más arriba, no recibió quizá una educación filosófica, pero en cualquier caso rompió interiormente con todo lo que no provenía de la fe), quien logró expresar con una exactitud matemática aquello que, incluso en una época posterior, escaparía a una definición precisa entre las mentes refinadas.

Y resulta sorprendente ver cuántos esfuerzos hubieron de emplear los capadocios (¡tan orgullosos de sus años de estudios!) para luchar contra la terminología filosófica, que les empujaba hacia el triteísmo. «La comunidad de naturaleza (κοινωνία), conforme al sentido de toda la terminología de los capadocios –afirma A. A. Spasski[62]–, todavía no nos dice nada sobre el ser real de la esencia y no garantiza su unidad numérica. La naturaleza en la Divinidad, lo mismo que entre los hombres, puede ser una, pero es en las hipóstasis donde encuentra su realización concreta».

A pesar de este tono triteísta de sus escritos, los capadocios eran plenamente ortodoxos en su alma, y está claro que su mentalidad interior sobrepasaba con mucho la inexactitud de sus palabras. Como si se corrigiera, aclara Basilio el Grande en su Carta 38: «No te admires si decimos que son la misma cosa el estar unido y el aparecer dividido, y si nos representamos mentalmente, como si fuera en un enigma, una cierta división, nueva e inhabitual, como unida, y una unidad como dividida»[63]. Y Gregorio de Nisa, en su *Gran discurso catequético*, se sitúa decididamente *por encima* del entendimiento: «Aquel que penetra con precisión *en las profundidades del misterio*, aunque adquiere una cierta idea, modesta por lo inaccesible de su objeto, de lo que es el conocimiento de Dios, no puede, sin embargo, aclarar con palabras esta inefable profundidad del misterio: de qué modo una misma cosa es numerable y al mismo tiempo escapa a la numeración, apa-

rece visiblemente separada y se incluye simultáneamente en la unidad, es distinguible en las hipóstasis y no diferenciable en el sujeto»[64].

De este modo, la última fórmula que afirma «una substancia» y «tres hipóstasis» es aceptable sólo en la medida en que sea capaz de identificar y diferenciar al mismo tiempo los términos de «hipóstasis» y «substancia», es decir, a condición de que sea conducida de nuevo al seno de la doctrina, puramente mística y por tanto sobre-lógica, de los viejos nicenos, es decir, a la expresión ὁμοούσιος. Y al contrario, cualquier intento de interpretar racionalmente la fórmula indicada adscribiendo un contenido *diferente* a los términos οὐσία e ὑπόστασις conduce inevitablemente sea al sabelianismo, sea al triteísmo. La teología anterior a san Atanasio, la teología de los apologetas, que se apoyaban en la filosofía antigua, incurrió en el error del primer tipo (las diferentes formas del monarquianismo), acentuando de un modo desmesurado la *unidad* de la esencia divina y privando así a las hipóstasis de su ser correspondiente. Esta teología, o bien subordinaba el Hijo y el Espíritu al Padre, o bien fusionaba las hipóstasis. La teología posterior a san Atanasio, vinculada también a la terminología antigua, erró en un sentido diametralmente opuesto en la medida en que, para contrapesar el monarquianismo de los apologetas, insistía demasiado en la *autonomía* de las hipóstasis, incurriendo con ello en el triteísmo. Si la primera corriente se inclinaba a convertir en apariencia la pluralidad de las hipóstasis en Dios, la segunda, sin duda, tendía a la eliminación de su unidad esencial.

El equilibrio entre los dos principios se encuentra en Atanasio. Su teología representa aquel punto en el que, antes de que la doctrina de la fe pase del «–» al «+», el error es igual a cero. Y por eso podemos decir que Atanasio el Grande se ha convertido en el portavoz por excelencia de la conciencia eclesial en lo que respecta al dogma de la Trinidad, que estamos considerando. Después de él la teología se ha perfeccionado, sin duda, en muchas cuestiones particulares; pero ¿en cuál de los padres posteriores, en la época de los concilios, alcanzó el equilibrio entre los dos principios una exactitud matemática tan precisa como en él, y quién mostró el carácter supralógico del dogma con más evidencia que este luchador por la unisubstancialidad, el santo más ortodoxo entre los ortodoxos?

«Entre los defensores del concilio de Nicea –precisa A. A. Spasski[65]– Atanasio ocupó un lugar de excepción; no sólo capitaneó sus filas, sino que constituyó el punto de referencia para su posición en la Iglesia. Todas las maniobras dirigidas contra el símbolo niceno comenzaban habitualmente con un ataque a Atanasio; su exilio constituyó el claro síntoma de una reacción creciente; su triunfo fue el triunfo del concilio de Nicea y de su doctrina de fe. Se puede decir que Atanasio sacó sobre sus propios hombros el símbolo de Nicea de la tormenta de dudas suscitadas por éste en Oriente. No en vano, la generación posterior de nicenos le declaró el salvador de la

Iglesia y la columna de la ortodoxia». No en vano, añado yo, Gregorio el Teólogo no encontraba palabras que resultaran suficientemente expresivas para alabar al gran Alejandrino. Él es, dice, «un bienaventurado, un verdadero hombre de Dios y la gran trompeta de la verdad», él es quien «interrumpió el curso de la enfermedad» de la Iglesia, él es «el valiente defensor de la Palabra» y verdadero «constructor de las almas». No en vano «los ascetas apreciaban como una gran ganancia para el incremento de la sabiduría el sufrir por causa de Atanasio las más duras pruebas, considerándolas más aceptables a los ojos de Dios y de más valor que los ayunos prolongados, las prosternaciones sobre el suelo desnudo y otras privaciones con las que solían endulzarse»[66]. «El ojo más santo del universo, el mayor de los jerarcas, el mentor en la confesión eclesial, aquella voz grande, la columna de la fe, aquel que ha llegado a ser, si podemos hablar así, la segunda lumbrera, el segundo precursor de Cristo, que se ha dormido en una hermosa ancianidad, llena de días virtuosos, después de tantas difamaciones, después de tanto celo por mantener la integridad a pesar de los muchos rumores en su contra, después de haber sido un muerto viviente, a éste le ha instalado en su propia vida la misma Trinidad para la que vivió y por la que soportó tantos ataques». «Estoy seguro –añade Gregorio el Teólogo– de que después de esta descripción cualquiera podrá reconocer a Atanasio»[67]. Y ciertamente éste mantuvo siempre una atenta vigilancia. Cuando surgieron intentos de falsificar el ὁμοούσιος en un sentido racionalista muy sutil, Atanasio se apresuró a prevenir a Joviano contra aquellos que «sólo en apariencia fingen confesar la fe nicena, pero en realidad la niegan, interpretando de un modo deformado la expresión 'de la misma substancia'», y sin vacilar los denomina arrianos. Y he aquí por qué: él entiende, como decía Gregorio el Teólogo, que «junto con las sílabas se desmoronarán también los confines del universo», que aquí no puede consentirse la menor divergencia, que cualquier racionalización del dogma, aun la aparentemente más insignificante, lo convierte en sal insípida; que no puede permitirse la tergiversación del dogma, lo cual acontece cuando la eterna Columna de la Verdad es sustituida por el polvo arrastrado por el viento en los caminos. «Los padres nicenos –escribía el mismo Atanasio– deben ser respetados; dicho de otro modo: aquellos que no aceptan el símbolo han de ser denominados como cualquier cosa, *pero no como cristianos*». *Todo* el sentido del dogma está contenido en lo que Atanasio ha establecido sobre el ὁμοούσιος, y fuera de la «uni-substancialidad» no existe más que la vanidad de las opiniones humanas, siempre vacilantes.

Esta es la razón por la que Roma, con toda su rusticidad, no cedió tampoco ante ningún subterfugio, y todos los discursos aduladores y alambicados de los semiarrianos orientales, como una marejada estrepitosa, vinieron a quebrarse ante la roca de la fe, ante la exigencia inflexible por parte de Roma de volver al símbolo niceno.

Retorno a la cuestión del escepticismo.

Para que la ley de la identidad se encontrase dada de otro modo que como una mera raíz estéril del entendimiento, para liberarnos de la empiria de la inteligencia, que no aventaja en nada a la empiria sensitiva, sería necesario salir de los límites del juicio del entendimiento, penetrar en aquel dominio donde éste, con todas sus normas, *hunde sus raíces*. Esto significa que tendríamos que efectuar *en la experiencia* la síntesis de aquello que no tiene correlaciones y de aquello que es pura relación, entre lo que es primario y lo que es deducido, entre el reposo y el movimiento, entre la unidad fáctica y el infinito, etc. El entendimiento *no admite* estas combinaciones. Allí donde cada A es A y sólo A, la síntesis que perseguimos es simplemente imposible. Si en general fuera posible, se daría tan sólo *más allá* de los límites del entendimiento, con lo cual, una vez obtenida la síntesis, será concebible *para el entendimiento* mismo como límite ideal, como algo que ha sido formado más allá de sus fronteras, una figura *del lado de allá*, *transcendente* al proceso lineal de la razón, como un principio regulador. Pero en el intento de abarcar en su comprensión esta síntesis, el entendimiento, por su misma estructura, no puede asimilar su integridad y la descompone inevitablemente en términos incompatibles y contrapuestos. La *coincidentia oppositorum* se desintegra de un modo incontenible y se desmorona en *opposita* mutuamente excluyentes. Si así están las cosas, entonces *para el entendimiento* la única salida será, o bien la eliminación de uno de los términos a favor del otro, o bien la alternancia rítmica de uno y otro en una confrontación semejante a la pugna entre los campos visibles multicolores en el estereoscopio. ¡O el uno o el otro, pero *no* la síntesis! Éste es el lugar para indicar que la victoria de uno de los términos sobre el otro corresponde a lo que significan las herejías de uno o de otro tipo, mientras que la alternancia entre los campos está representada por la «ortodoxia» racional de los manuales, que es en realidad una pseudo-ortodoxia y un amasijo de herejías irreconciliables.

En nuestras búsquedas de la certeza nos hemos topado con una combinación de términos que para el entendimiento no tiene y no puede tener sentido. «La Trinidad en la Unidad y la Unidad en la Trinidad»: esto no significará nada para el entendimiento, una vez que tomemos esta expresión en su contenido de verdad, en nada indulgente con la razón discursiva; representa una especie de $\sqrt{2}$. Y con todo, la misma norma funcional del entendimiento, es decir, la ley de la identidad y la ley de razón suficiente, nos conduce a este tipo de combinación, exige que ésta *tenga* un sentido, que *sea* el punto de partida de todo el proceso del conocimiento. Pronunciando su propia sentencia, el entendimiento reclama la Trinidad en la Unidad, pero no puede abarcarla. Y es que, para poder convertir en una vivencia *experimental* esta exigencia, este postulado de la razón (¡si es que en general puede experimentarse esta requisitoria!), la razón tiene que poder concebir

aquello que pide, tiene que construirse una *nueva* norma. Pero para esto sería necesario superar el entendimiento, que es lo único que, aunque sin justificar, tenemos a disposición: la sabiduría divina y la sabiduría humana han entrado en colisión. En consecuencia, partiendo de sí misma la razón nunca llegaría a la posibilidad de una combinación así. Sólo *la autoridad* de «Aquel que tiene poder» puede ser el punto de apoyo para el esfuerzo requerido[68]. En un gesto de confianza, creyendo firmemente que aquí, en este esfuerzo mismo, se halla la Verdad, la razón ha de liberarse de su enclaustramiento en los límites del juicio del entendimiento, debe renunciar a quedar recluida en las construcciones que aquél produce y volver su mirada hacia una norma *nueva*, convertirse en una «nueva» razón. Pero precisamente para esto se requiere un paso de superación (*pódvig*) que sea libre. *Libre*: porque la razón puede hacer un esfuerzo y elevarse hasta lo mejor, pero puede igualmente no hacerlo, quedándose tan sólo con lo limitado, condicional y «bueno» que ya posee. *Un paso de superación*: porque es necesario el esfuerzo de la ascesis, la tensión, la renuncia a sí mismo, arrojar de sí «el viejo Adán», pues en este tiempo el peso de todo lo que es *un dato* (lo «natural», lo finito, lo conocido, lo condicionado) arrastra con fuerza tras de sí. Es necesaria la superación de uno mismo, es necesaria *la fe*. Si en general es posible alcanzar «el corazón impasible de la Verdad inconfutable, ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ», por la que suspiraba Parménides[69], el camino hacia Ella no esquivará la prueba de Getsemaní del acto de fe.

Arrianos y ortodoxos, he aquí un caso típico de neta contraposición entre dos posturas. «Mientras que los ortodoxos –escribe un investigador[70]– se planteaban el interrogante de *si es necesario* concebir en Dios tres Personas reales, tres unidades indivisibles de la esencia divina, y respondían a esta cuestión con una afirmación categórica, los arrianos se preguntaban *si es posible* concebir la Trinidad de las Personas divinas, dada la unidad indivisible de la esencia de estas últimas, y respondían negativamente: no es posible». Respondiendo con heroísmo a lo que exige la fe, los ortodoxos buscaban *el deber ser*, lo superior; los arrianos, por su parte, armándose interiormente para no dar paso a la fe, se interrogaban de un modo calculado: «¿No exigirá la Verdad sacrificios por nuestra parte?»; y vislumbrando el huerto de Getsemaní, daban un paso atrás. Unos y otros hacían una elección *libre*; sin embargo, los arrianos utilizaban su libertad para recaer en la esclavitud y los ortodoxos para liberarse del yugo de la limitación carnal. «Vosotros os aventuráis a enseñar y a concebir lo imposible», escribía Eunomio a Basilio Magno y a Gregorio de Nisa respecto al dogma cristológico[71]. Es el grito de la carne, el grito de una mente que deambula entre los elementos del mundo y tiembla de modo egoísta por su seguridad, el grito de la razón inferior satisfecha de sí misma, aun a pesar de su *plena descomposición interna*, el grito del entendimiento carnal que, en su temor ilimitado al más mínimo dolor, se atreve a ajustar la misma Verdad a su propio ar-

bitrio, a sus normas ciegas e insensatas. Pero para el temor *animal* por uno mismo no existe más que un medio: *el látigo*. «Aquel que tiene Poder» lo ha levantado sobre el entendimiento corrupto: «En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto. El que ama su vida, la perderá; pero el que odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna» (Jn 12, 24-25). Aquellos que no quieren entregar su propia alma y perderla no tienen otro destino que permanecer en la gehenna, en el fuego inextinguible de la ἐποχή, «donde el gusano no muere y el fuego no se apaga».

Así pues, el punto de partida es un acto de confianza plena y una victoria completa *de la voluntad* sobre la atracción de la carne, sobre las vacilaciones que impiden el ascenso hacia lo alto, que retardan la decisión de someter cautivo el entendimiento a la obediencia de la fe. Aunque me cueste derramar sangre, diré, manteniendo la tensión: «*Credo, quia absurdum est*. Nada, no quiero nada de lo que es mío, no quiero ni siquiera mi razonamiento. Únicamente tú, sólo tú. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!* Por tanto, no se haga mi voluntad, sino la tuya. ¡Trinidad-Unidad, ten misericordia de mí!»[72].

Esta fase indispensable de la evolución *personal* está representada en la historia de la Iglesia por el siglo II, y espontáneamente es puesta en relación con el nombre de Tertuliano, quien con toda su ardiente personalidad expresó límpidamente el primer grado de la fe: *Credo quia absurdum*[73]. *Creo* a pesar de los gemidos del entendimiento, creo precisamente porque en su misma hostilidad hacia mi fe veo la garantía de algo nuevo, de algo inaudito y superior. No voy a descender a las sinuosidades del entendimiento, cualesquiera sean los terrores con que me amenaza. Yo he constatado ya que, permaneciendo en el dominio del entendimiento inferior, pereceré en la ἐποχή; ahora quiero ser *irrazonable*. Y ante sus protestas lisonjeras, clamaré: «¡Mientes!, ¡lo he escuchado ya mil veces!», y que silbe entonces el látigo inmisericorde.

> Dichoso quien ha conservado aún el significado
> de las costumbres heredadas de los padres, de su modesta tradición,
> quien ha respondido con una lágrima al canto de un salmo;
> *quien, arrancando con la voluntad las dudas de la mente*,
> lee la santa Biblia con enternecimiento
> y, escuchando las campanas de la iglesia, en la noche, fervorosamente,
> con una oración ha encendido ante la faz de los santos iconos
> la sagrada candela, y ha derramado sus lágrimas ante ellos.

Acto seguido, avanzando un nuevo grado, asegurándome de la imposibilidad de deslizarme resbalando al terreno de los razonamientos, me digo a mí mismo: «*Ahora* yo creo, y espero llegar a comprender aquello en lo que creo. *A partir de ahora* no voy a reducir lo infinito y eterno a lo finito

y temporal, la unidad superior no se va a descomponer ya en mí en elementos incompatibles. *Ahora* veo que mi fe es la fuente de una actividad superior de la razón y que en ella el entendimiento discursivo encuentra su profundidad». Y descansando de las dificultades por las que he atravesado, repito serenamente con Anselmo de Canterbury: *Credo ut intelligam*. Al principio me parecía que «sabía» algo; después de la crisis he comenzado a «creer». Ahora, en fin, «sé porque creo».

Le hicieron falta nueve siglos a la humanidad para alcanzar este estadio. Ahora, me digo, voy a acceder al tercer grado. Yo comprendo mi fe. Yo veo que la fe no es otra cosa que la adoración del «Dios Conocido»[74], en quien no sólo creo, sino a quien también conozco. Las fronteras entre el saber y la fe se fusionan. Se derriten y fluyen los tabiques del razonamiento; todo el entendimiento se transforma en un nuevo ser. Y yo, lleno de alegría, exclamo: «*Intelligo ut credam*. ¡Gloria a Dios por todo!». «Ahora nosotros vemos como si fuera a través de un espejo deslucido, en enigma, mientras que entonces veremos cara a cara; ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré *de modo semejante a como yo me conozco a mí mismo*»[75] (1 Cor 13, 12). La humanidad necesitó otros nueve siglos para elevarse hasta este grado.

Estos son los tres estadios de la fe, tanto en la filogénesis como en la ontogénesis. Pero al ponerme a describirlos me he anticipado. Es necesario que retornemos y descubramos en qué consiste precisamente el último estadio de la fe en la Santísima Trinidad; con otras palabras, cómo se experimenta *en la realidad* la veracidad del dogma, cómo se resuelve la ἐποχή.

Por la obra ascética (*pódvigom*) de la fe es superada, vencida y derrotada la «necedad» del dogma para el entendimiento. Nos hemos percatado de que en el dogma se halla la fuente del conocimiento. Pero el fin último que perseguimos es que el dogma se encuentre también como algo efectivamente *dado*. En las condiciones de la vida terrena, este carácter de dato es accesible para *dos* grados de conocimiento: el conocimiento simbólico y el conocimiento inmediato, aunque aún no integral.

La obra ascética de la fe consiste en pasar de la verdad del mundo, asertórica y dada, a la Verdad del dogma, apodíctica pero aún no dada; en preferir a la posesión del «aquí» que es dudoso, pero a pesar de todo presente, el «allí» que es ya cierto aunque todavía no actual.

La ley de identidad y su forma superior son entendidas en su carácter potencial. La pretensión de percibir *la realidad actual de esta potencialidad* entraña la necesidad de salir del dominio de los conceptos para entrar en la esfera de la *experiencia* viviente. La intuición racional constituiría ciertamente el último eslabón, completamente conclusivo, en la cadena de nuestras deducciones. *Sin* ella, nos movemos aún en el plano de los *postulados* y de las *premisas* del conocimiento cierto, que sin duda son inevita-

bles, pero no vemos si satisfacen las condiciones de la certeza. Toda esta cadena que hemos lanzado al cielo se nos ha quedado suspendida en el aire, inmóvil por un instante en posición vertical. Pero si no es capaz de engancharse «allí arriba» se nos va a caer sobre la cabeza rechinando con un funesto estrépito. ¿O bien puede ser que la Verdad no exista en absoluto? Entonces *toda* la realidad se convierte en una pesadilla demente y completamente desprovista de sentido, y nosotros nos vemos forzados por la ἐποχή, todo lo racional que se quiera, pero no menos dolorosa, a entregarnos a la tortura ya sin final de una agonía enloquecedora, ahogándonos eternamente y eternamente muriendo sin Verdad.

De un modo u otro, entre el Dios Uno y Trino de la fe cristiana y la muerte en la demencia *tertium non datur*. Te pido que prestes atención: no exagero cuando escribo esto, sino que busco ser preciso; si acaso, me faltan las palabras para expresarme con más rigor. Entre la vida eterna en las entrañas de la Trinidad y la segunda muerte eterna *no hay* término medio, aunque fuese tan delgado como un cabello. *O* la una *o* la otra. En efecto: el entendimiento, en las normas constitutivas de su funcionamiento lógico, *o bien* es completamente absurdo, demente hasta la médula de su más fina estructura, al estar compuesto de elementos indemostrados y por ello enteramente fortuitos, *o bien* posee como fundamento algo que sobrepasa la lógica. Una de dos: *o bien* hay que admitir en principio la contingencia de las leyes de la lógica, *o bien* es inevitable el reconocimiento del fundamento translógico de estas normas, fundamento que es, desde el punto de vista del mismo entendimiento, necesario como postulado, y por eso adopta *para el entendimiento* un temple antinómico. Una y otra opción conducen *más allá* de los límites del entendimiento. Pero la primera lo desintegra, desgarrando la conciencia en una agonía perpetua y enajenadora, mientras que la segunda lo fortalece y lo afirma por la obra ascética de la superación de sí, por la cruz, en definitiva, que no consiste para el entendimiento más que en una absurda renuncia a sí mismo. La fe, mediante la cual nos salvamos, es el principio y el fin de la cruz y de nuestra con-crucifixión con Cristo. Pero la fe que se denomina «racional», es decir, provista de «las pruebas de la razón» negando todo carácter sobrenatural, la fe según la fórmula de Tolstói: «Quiero comprender de tal modo que todo elemento inexplicable se me presente como una necesidad de la razón»[76], una fe así es un tumor maligno, endurecido, despiadado, petrificado, que crece en el corazón impidiéndole acceder a Dios; es una rebeldía contra Dios, un producto monstruoso del egoísmo humano que desea someter a sí mismo incluso a Dios. Hay muchos tipos de ateísmo, pero el peor de todos es el de la fe que se da a sí misma el nombre de «racional», aunque sería más exacto llamarla «de la evidencia del entendimiento». *La peor* porque, además de no reconocer el objeto de la fe («las cosas *invisibles*», Heb 11, 1), está basada en la hipocresía, pues admite a Dios para rechazar su misma esencia, que es la «invisibi-

lidad», es decir, aquello que supera el entendimiento. «¿Qué es la 'fe racional'?», me pregunto. Y no encuentro otra respuesta: «La 'fe racional' es una vileza y una cosa repugnante ante Dios». Nadie llegará a creer hasta que no haya renunciado a sí mismo, a *la propia* ley. Pero la "fe racional" no desea precisamente despojarse de la aseidad, afirmando para colmo que conoce la Verdad. Mas, no habiendo renunciado a sí, lo *único* que puede poseer es a sí misma. La Verdad se conoce por ella misma, y de ningún otro modo; para llegar a conocer la Verdad hay que poseerla ya, y para esto es necesario dejar de ser *solamente* uno mismo y entrar en comunión con la misma Verdad para participar de ella. La "fe racional" es el principio del orgullo satánico, el deseo de no *acoger* en sí mismo a Dios, sino de *hacerse pasar a sí mismo* por Dios, una impostura y una usurpación. La repulsa, en nombre de Dios, del *monismo* en el pensamiento es lo que constituye el principio de la fe. La *continuidad monista*, tal es la característica del entendimiento rebelde de la criatura, que se separa de su Principio y de su Raíz y se dispersa en la polvareda de la autoafirmación, que lleva a la propia destrucción. La *discontinuidad dualista* es el rasgo del entendimiento que se sacrifica a sí mismo por su Principio y que recibe de su unión con él su renovación y su firmeza. La contraposición de estas dos fórmulas refleja la distancia abismal entre la criatura que ha osado desear ponerse en el lugar del Creador y que inevitablemente se ve precipitada fuera de Él en la agonía de una eterna aniquilación, y la criatura que recibe humildemente de la misma Verdad una eterna divinización: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». Pero todo esto es válido sólo *si* la Verdad existe. Una última condición, como un puesto fronterizo que guarda un puente, cierra el paso hasta el ámbito de la Verdad. Entre el terreno ya recorrido del conocimiento por medio de conceptos, del conocimiento *en torno a la Verdad* (de carácter postulatorio y por tanto hipotético), y el terreno presupuesto, exigido, del conocimiento por la intuición, del conocimiento *de la Verdad* (conocimiento efectivo, que incluye en sí su propia fundamentación y es, por tanto, absoluto) se interpone *un abismo* que no hay modo de rodear ni se puede cruzar saltando con las propias fuerzas. Nos vemos obligados, en efecto, a plantar pie en un país completamente nuevo del que no poseemos ninguna noción. Ni siquiera sabemos si esta nueva tierra existe en realidad. No lo sabemos, porque los bienes espirituales que buscamos se encuentran *fuera* del dominio del conocimiento carnal: representan aquello «que ni el ojo vio ni el oído oyó y que no ha subido al corazón del hombre» (1 Cor 2, 9; cf. Ex 64, 3). Ahora bien, el puente que conduce hacia quién sabe dónde, puede ser que *al otro* extremo, sólo supuesto, del abismo, al Edén de las alegrías espirituales imperecederas, o que tal vez no lleve a ninguna parte, no es otro que *la fe*. No nos queda más que *o bien* perecer en agonía permaneciendo sobre nuestra orilla del abismo, *o bien* marchar a la aventura y buscar la «nueva tierra» en la cual «habita la Justicia» (2 Pe 2, 13). Somos li-

bres de elegir, pero tenemos que decidirnos *sea* por lo uno, *sea* por lo otro. *O* la búsqueda de la Trinidad, *o* la muerte en la demencia. ¡Elige, gusano miserable: *tertium non datur*!

Quizá meditando precisamente sobre el carácter inevitable de esta elección le vino a Blaise Pascal el pensamiento de la apuesta sobre la existencia de Dios[77]. De un lado lo tenemos *todo*, pero de un modo todavía no seguro; del otro lado tenemos sólo *algo*, y esto a un hombre simple le parece que es ya *algo concreto*; pero para el que sabe apreciarlo en su justo valor este "algo" se convierte, o bien absolutamente en nada, privado de *aquello* que está sobre la otra orilla, o bien en todo, si es que *aquello* es realmente encontrado. La idea de esta apuesta fue expresada del modo más evidente por un vendedor: él llevaba colgadas una gran cantidad de lámparas, iconos, cruces y todo tipo de objetos religiosos. Y he aquí que, cuando un cierto «intelectual» se puso a expresarle su escepticismo en relación con el valor de lo que cargaba, nuestro vendedor le respondió así: «¡Eh, don ilustre! A mí todo esto me cuesta 50 rublos al año, lo que para mí no supone realmente nada. Pero ¡hay que ver lo que le voy a sacar!». Ciertamente, esta formulación de la «apuesta de Pascal» sonará grosera, incluso cínica. A buen seguro que al mismo Pascal le parecería excesivamente calculada. Mas, con todo, el sentido general de esta apuesta, que siempre es la misma, es indudable: merece la pena dar una bagatela que es bien tangible a cambio del Infinito que permanece incierto, más aún sabiendo que con este último el que apuesta podrá recuperar también su nonada, pero esta vez como algo con valor. Sin embargo, si para el pensamiento abstracto la ventaja de este cambio aparece clara sin necesidad de más consideraciones, al trasladar este pensamiento al dominio concreto de la vida del alma nos topamos con la gran dificultad: la aseidad desenmascarada se defiende a sí misma como una fiera herida.

El entendimiento pagano, en lucha por su autoafirmación, interpretó ya desde antiguo que las promesas de Cristo son indemostrables, dado que se refieren a un bien *futuro*. Pero a esta réplica respondió Arnobio que, entre dos cosas igualmente inciertas, hay que preferir siempre aquella que nos da una esperanza antes que la que no la puede prometer[78].

El hombre, con su razón, ha comprendido ya que todo lo que posee sobre esta orilla no significa *nada*. Pero ¡subirse al puente y pasar por él...!, para esto hace falta un gran esfuerzo, un dispendio de energías. ¿Y si resulta que este gasto no conduce a nada? ¿No sería mejor quedarse aquí, junto al puente, aun sumido en los espasmos de la muerte cercana? ¿O caminar por el puente, caminar, quién sabe, durante toda la vida, esperando perpetuamente alcanzar la otra orilla? ¿Qué es preferible: morir de una muerte *que no cesa*, cuando quizá teníamos ante la vista el país prometido, congelarse en el frío glacial de la nada absoluta y arder en la hoguera eterna de la ἐποχή pirrónica; o bien agotar las últimas fuerzas, quizá por una

quimera, por un espejismo que se irá alejando en la misma medida en que el caminante haga un esfuerzo por acercarse? Me quedo, me quedo *aquí*. Pero la angustia atormentadora y la esperanza súbita ni siquiera me dejan expirar en paz. Y entonces doy un respingo y me vuelvo a toda prisa. Pero el frío de una desesperanza tan repentina hace que me tiemblen las piernas, un terror infinito se apodera del alma. Corro, huyo de allí lo más rápidamente posible.

Dar el paso y no dar el paso, buscar y no buscar, esperar y desesperar, temer gastar las últimas fuerzas y por este mismo temor gastarlas diez veces más corriendo adelante y atrás. ¿Dónde hay salida? ¿Dónde hay refugio? ¿A qué agarrarse, a quién acudir en busca de ayuda? «¡Señor, Señor, *si* es que existes, ayuda a mi alma insensata, ven Tú mismo, condúceme Tú mismo hacia Ti! Lo quiera yo o no lo quiera, sálvame[79]. Como tú puedes y como tú sabes, concédeme que llegue a verte. ¡Por la fuerza y con sufrimientos, atráeme!».

En este grito de una desesperación extrema se encuentra el comienzo de un nuevo estadio del filosofar, el comienzo de la *fe* viviente. Yo no sé si la Verdad existe o no. Pero siento con todas mis entrañas que sin ella *no puedo* nada. Y sé que, *si existe*, lo será todo para mí: la razón, el bien, la fuerza, la vida, la dicha. Pudiera ser que no existiese; pero yo la amo, y la amo más que a todo lo que existe. Me relaciono ya con ella como si existiese, y a ella –que quizá no existe– la amo con toda mi alma y con todas mis fuerzas. Por ella renuncio a todo, *incluso a mis preguntas y a mi propia duda*. Yo, que dudo, me comporto con ella como si no dudase. Yo, que estoy aún fijo en el margen de la nada, camino como si hubiera ya accedido a la otra orilla, marcho por el país de la realidad, de la justificación y del conocimiento. Por la triple hazaña (*pódvigom*) de la fe, la esperanza y el amor viene superada la inercia de la ley de identidad. Yo dejo de ser *Yo*, mi pensamiento deja de ser *mi* pensamiento; *por un acto incomprensible* renuncio a la autoafirmación «Yo=Yo». *Algo* o *Alguien* me ayuda a salir de mi autorreclusión. Sucede, según las palabras de san Macario el Grande, que «la misma Verdad impulsa al hombre a buscar la Verdad – αὕτη ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν»[80]. *Algo* o *Alguien* hace que se extinga en mí la idea de que el «Yo» es el *centro* de las investigaciones filosóficas, y yo lo sustituyo con la idea de la misma Verdad. Siendo nada, pero lo único que me está *dado*, yo, que soy un dato para mí mismo, renuncio, de un modo que yo mismo no alcanzo a comprender, a este único patrimonio mío, le ofrezco a la Verdad el sacrificio de lo único que me ha sido concedido; pero ni siquiera esto se lo ofrezco por mis propias fuerzas, sino, de nuevo, por la fuerza de la misma Verdad; del mismo modo que anteriormente la aseidad pecadora se ponía a sí misma en el lugar de Dios, así ahora, con la ayuda divina, pongo a Dios en el lugar de mi yo, a Dios que to-

davía me es desconocido, pero al que espero y amo. Renuncio a mi recelo temeroso por saber qué va a pasar conmigo y, poniendo decididamente manos a la obra, comienzo a actuar. Abandono la orilla del precipicio y con paso firme me lanzo al puente que quizá se va a desmoronar bajo mis pies.

Mi suerte, mi razón, el alma misma de todas mis búsquedas, que es la exigencia de certeza, las confío en las manos de la misma Verdad. Por ella renuncio a la demostración. En esto precisamente consiste la dificultad de este gesto extremo: sacrificas lo más valioso que tienes, lo último que te queda, y sabes que, si también *esto* es pura ilusión, si también *este* sacrificio resulta vano, entonces no tienes ya adónde ir. Porque es el último medio. Si no se muestra aquí la misma Verdad Triuna, entonces ¿dónde buscarla ya? Sin embargo, ya desde el primer paso por el puente de la fe una nueva profundidad se descubre en las palabras de la *Epístola a los hebreos*: «La fe es garantía de lo que se espera, prueba de las realidades que no se ven» (11, 1), en aquellas mismas palabras que tan inaceptables y contradictorias le resultaban antes al entendimiento.

Para conferir mayor concreción a la exposición, analicemos brevemente las direcciones principales en la comprensión de la fe, plasmadas ya en la etimología de la palabra «fe» en diversas lenguas.

El ruso *vérit'*, creer, significa propiamente «tener confianza» (*doveriat'*), es decir, contiene una referencia a la relación *moral* entre la persona que cree y aquel en quien ésta cree. Algo parecido encontramos en el alemán *glauben* (creer), así como en otras palabras de la misma raíz: *erlauben* (permitir), *loben* (alabar), *geloben* (prometer), *lieben* (amar), y en el inglés *believe* (creer en algo, tener fe), procedentes de la raíz √*lub* (cf. la raíz √*liub* del ruso *liubit'*, amar), y que tenían inicialmente el sentido de «venerar», «tener confianza» y asimismo «aprobar». El griego πιστεύειν está relacionado con πείσθεσθαι, «obedecer», y propiamente significa «dejarse convencer», «estar convencido», aunque también puede referirse a la persona misma: «dar confianza», «confiar algo a alguien». Podemos escribir la siguiente proporción:

πίστις : πιστός = fe : fiel

El hebreo הֶאֱמִין, *he'emin*, del verbo אָמַן, *'aman* (apoyar), significa «la firmeza de una persona o de una cosa cuando te apoyas en ellas», y junto a esto –algo de una importancia extrema–, se muestra emparentado con la palabra אֱמֶת, *'emet* (verdad). Por consiguiente, si el ruso *vérit'* y el alemán *glauben* denotan el momento subjetivo de la fe, precisamente como *verenie* (acto de creer), como el acto moral de la relación con una Persona, por su parte el hebreo הֶאֱמִין, *he'emin*, designa la *naturaleza* de esta Persona como siendo la naturaleza de la Verdad, y se refiere a la fe como «estar en la verdad», «permanecer en la Verdad», entendida ciertamente en el sentido hebraico.

Finalmente, el latín *fides*, lo mismo que el griego πίστις, significa la «concesión de confianza» y «confianza» misma; y el verbo *credere* proviene del sánscrito *śraddhā*, que significa «apoyar el propio corazón en (Dios)», de modo que en el uso latino *credere* posee un significado *sacral*[81].

Inflammatur. Ardo, pero no me consumo

V. Carta cuarta: *La Luz de la Verdad*

¡Amigo mío alado! Más ligero y elevado de lo que me es accesible sobrevuelas por encima del «muro inflamado de la creación». Pero te escribo a pesar de ello, y seguiré haciéndolo, mirando más a mi utilidad que a la tuya. La lámpara despide incansable su haz de luz sobre el Rostro del Salvador. Es ésta una sorda noche de otoño. Bajo la ventana yace la nieve. Todo reposa en un silencio inmóvil, ni siquiera se oyen los guardias nocturnos. Únicamente yo sigo atormentándome aquí en mi celda, en soledad, y tengo la impresión de haber muerto hace ya un tiempo. Estas líneas descuidadas e insípidas son lo único que me ata a la vida; si todavía no he muerto completamente se lo debo a mi conversación contigo, tan sólo a ti, Custodio que me inspiras quietud. Sólo pensar en ti me purifica y me eleva. ¿Cómo podría no esbozar para ti mis propios pensamientos? Lo hago con la esperanza de que, quizá, tú me escuchas de algún modo en estas cartas, y entonces me vuelve a bañar un efluvio de aceptación serena, de pureza y de fe. De fe…

En la fe misma me he encontrado sin esperarlo con el primer indicio de lo que buscaba. Como sucede en febrero: un límpido solecillo luce agradablemente con una clarísima sonrisa; sopla una brisa suave; la primavera todavía está lejos, pero

> la naturaleza
> en su sueño va al encuentro del amanecer del año,

y se siente como un olor primaveral. Así también en la oración. Haciéndome violencia a mí mismo por amor a la Verdad, he entrado con ella en una relación personal y viviente (añado con disgusto la fórmula rutinaria: si es que, en general, la Verdad existe). He renunciado a mí mismo, y con ello he violado la ley inferior de identidad, porque he dejado de existir como un mero «¡Yo!». Ha resultado un cierto reforzamiento del Yo, pero en un nuevo sentido. Aquel Yo que exigía una prueba ha comenzado a *percibirla confusamente*, ha empezado a sentir que habrá demostración. Como después de una enfermedad, ha tenido lugar una cierta recuperación. Ya se percibe el frescor vivificante y las ondas lejanas de la misma Eternidad; caminaba como en medio de la bruma que precede a la aurora, intentando discernir los perfiles borrosos de la misma Verdad. Compararía, no sé por qué, mi propio estado al de un cuerpo que se transformase en cera maleable y por todas las venas corriese leche: es así como se siente uno tras un largo rato de oración con postraciones. Mi comparación resulta ridícula, pero no encuentro otra mejor. A esto de algún modo se le une un sentimiento de amor hacia los seres humanos, y en el *amor* he encontrado el estadio *inicial* de una intuición largamente anhelada.

Si Dios existe (y para mí esto se había vuelto indudable), entonces Él, necesariamente, es el amor absoluto. Pero el amor no es un *atributo* de Dios. Dios no sería el amor absoluto si fuese amor dirigido tan sólo hacia lo otro, lo contingente, lo perecedero, el mundo; el amor de Dios dependería entonces del ser contingente y llevaría entonces él mismo la impronta de lo que es casual. Dios es un ser absoluto porque Él es acto substancial de amor, acto-substancia. Dios, o la Verdad[82], no sólo *posee* el amor, sino que ante todo «Dios *es* amor – ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν» (1 Jn 4, 8.16), es decir, el amor es la esencia de Dios, su naturaleza propia, y no sólo una relación providencial que le sería inherente. Con otras palabras, «Dios es amor» (más exactamente: «Amor»), y no sólo «Aquel que ama», aunque fuese «perfectamente»[83].

Esta afirmación constituye la cima del conocimiento teórico («negativo») y el paso que conduce al conocimiento práctico («positivo»[84]). Hasta aquí todo juicio ha venido acompañado por su sombra inevitable, por la condición: «con tal de que Dios exista». Ahora, a la luz del conocimiento a un tiempo intuitivo y discursivo, esta sombra se oculta y se disipa. Pero con ella desaparece también la posibilidad de convencer, porque ha llegado el momento del empeño ascético (*podvizhnichestva*). Aquí solamente es posible indicar de un modo general algunos rasgos de este *nuevo* camino, pero sólo por experiencia personal puede cada uno convencerse de la rectitud de los pasos sucesivos. Aquello que constituye ya un conocimiento absoluto para el que lo ha experimentado, al teórico le sigue pareciendo una mera continuación del probabilismo. Pero el filósofo ha llevado a cabo su *experimentum crucis*. *O bien* su construcción hipotética es la Verdad, y se trata entonces de la Verdad cierta, *o bien* su hipótesis no es más que una va-

na conjetura. Sin embargo, si ocurre que también *esta* construcción resulta falsa, entonces *no existe la Verdad en absoluto*; en este caso ni siquiera la afirmación acerca de la falsedad puede ser verdadera, etc. El filósofo cae en la ἐποχὴ y se ve obligado a recomenzar todo desde el principio, a volver a atormentarse, a probar de nuevo y a creer, creer eternamente, creer hasta la angustia y la muerte. No puede calmarse con el simple nihilismo aquel que pretende la Verdad. «¡Cree en la Verdad, espera en la Verdad, ama la Verdad!», tal es la voz de la Verdad misma, que resuena sin cesar en el alma del filósofo. Y si sucediera que el primer intento de fe resultase un fracaso, entonces reemprendería su búsqueda con resolución redoblada. Por lo demás, escribo todo esto para dar una respuesta formal a la cuestión «¿Y si…?», porque, si miramos al fondo de las cosas, la experiencia demuestra que la fe *siempre* resulta victoriosa. Como dice el Libro Único acerca de Abraham: «Creyó Abraham en Dios, y esto le fue imputado como justicia» (Gn 15, 6; Rom 4, 3). Había obedecido a la llamada misteriosa de la Verdad Desconocida, «por la fe salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió *sin saber Adónde iba*. Por la fe, peregrinó por la Tierra Prometida *como en tierra extraña*» (Heb 11, 8-9).

Como Abraham, así hicieron también todos los otros justos (cf. Heb 11). «Indudablemente, si la patria que añoraban era aquella de donde habían salido, oportunidad tenían para volverse a ella. Pero a lo que aspiraban era a una patria mejor, la del cielo. Por eso Dios no se avergüenza de llamarse su Dios, porque les ha preparado una ciudad» (Heb 11, 15-16). Tal es la experiencia de la historia. Los justos aspiraban incondicionalmente al Cielo «invisible», es decir, que no constituía todavía un dato para ellos, y el Cielo les recibió. Y el filósofo, aspirando a la Verdad, no volverá a caer ni en la idolatría de la intuición ciega ni en la autosuficiencia del discurso orgulloso; no, no renunciará ya a su aspiración hacia el

DIOS CONOCIDO[85].

Pero intentemos ver más de cerca cómo y en virtud de qué recibe el Cielo al filósofo.

Sea cual fuere nuestra opinión sobre la *razón* (*rázum*) humana, podemos afirmar de antemano que la razón es un órgano del hombre, una actividad viviente, una fuerza real suya, λόγος. En el caso contrario, si la consideramos como algo que existe «por sí mismo», y por tanto como algo irreal, sin fundamento viviente –διάνοια–, nos vemos obligados inevitablemente a negar, de un modo no menos irrefutable y predeterminado, el carácter real del conocimiento[86]. Porque si la razón no participa del ser, entonces tampoco el ser participa de la razón, es decir, que es alógico. De este modo resultan inevitables el ilusionismo y el nihilismo de todo tipo, para

terminar en un escepticismo indigente y lamentable. El único modo de salir de esta ciénaga de lo relativo y lo condicional es reconocer que la razón participa del ser y el ser participa de la racionalidad. Y si es así, entonces el acto de conocimiento no es sólo un acto gnoseológico, sino también ontológico, no es sólo ideal, sino también real. El conocimiento consiste en la *salida* real de sí del sujeto cognoscente, o lo que es lo mismo, en la *entrada* real de lo conocido en el que conoce: el conocimiento es la unión real del que conoce y de lo conocido[87]. Esta es la afirmación fundamental y característica de toda la filosofía rusa y en general de la oriental. Nosotros hemos llegado a ella con antelación por una vía algo diferente y más firme, testificando que el corazón y el alma de esta «salida de sí mismo» se encuentran en el acto de *fe* en sentido religioso y ortodoxo, porque la *verdadera* «salida» es precisamente la *fe*, y todo el resto podría no ser más que ensoñaciones o seducciones malignas. Así, el conocimiento no supone la posesión de un objeto inanimado por parte de un sujeto cognoscente rapaz, sino que es una *comunión* moral viviente entre personas, cada una de las cuales sirve a la otra tanto de objeto como de sujeto. En sentido propio sólo la persona es cognoscible, y sólo por una persona.

Dicho con otras palabras, *el conocimiento substancial*, entendido como el acto del sujeto cognoscente, y la *verdad* substancial, entendida como el objeto real conocido, son realmente la misma e idéntica cosa, aunque el entendimiento abstracto las distinga.

El conocimiento substancial de la Verdad, es decir, la comunión con la misma Verdad, supone por consiguiente la entrada real en las entrañas mismas de la Tri-Unidad divina, y no basta un mero contacto ideal con su forma exterior. Por eso el conocimiento verdadero, que es conocimiento de la Verdad, sólo es posible por medio de la *transubstanciación* del hombre, por su divinización, por la adquisición del amor como substancia de Dios: quien no está con Dios no conoce a Dios. El conocimiento efectivo de la Verdad es concebible en el amor y sólo en el amor. Y a la inversa, el conocimiento de la Verdad se refleja en el amor: quien está con el Amor no puede no amar. Está fuera de lugar aquí preguntarse cuál es la causa y cuál el efecto, porque uno y otro, el conocimiento y el amor, no son sino *aspectos* diversos de un único e idéntico hecho cargado de misterio: la entrada de Dios en mí como sujeto que filosofa y mi entrada en Dios como Verdad objetiva.

Considerada en mi interior (según el modo «Yo»), «en sí misma» o más exactamente «de suyo», «en cuanto a sí», esta entrada es conocimiento; «para otro» (según el modo «Tú») es amor; y finalmente «para mí»[a], como al-

a. Los modos «de suyo», «en cuanto a sí» (*o sebé*)»; «para otro» (*dlia drugogo*); «para mí» (*dlia meniá*), modulados según la perspectiva de las personas gramaticales sobre el trasfondo de la teología trinitaria, constituyen para Florenski los tres modos ontológicos en que todo ser puede venir considerado. Esta triple modalidad, aquí presentada de un modo formal y, por así decirlo, fundamental, irá mostrando sus frutos al ser aplicada a los temas de las Cartas restantes.

go que ha llegado a objetivarse y que constituye por tanto un objeto de contemplación (es decir, considerada según el modo «Él»), es belleza. Con otras palabras, *mi* conocimiento de Dios, percibido *en mí* por otro, es amor hacia este otro que percibe; contemplado objetivamente, por un tercero, el amor hacia el otro es belleza.

Lo que para el sujeto del conocimiento es verdad, para el objeto del conocimiento es amor hacia él, y para el que contempla el conocimiento (el conocimiento del objeto por el sujeto) es belleza.

«La Verdad, el Bien y la Belleza»: esta triada metafísica representa no tres principios diferentes, sino uno solo. Se trata de una misma *vida espiritual*, pero considerada desde diversos puntos de vista. La vida espiritual, en la medida en que procede del Yo y tiene su foco de irradiación en el Yo, es la Verdad. Percibida como la acción inmediata del otro, es el Bien. Contemplada finalmente por un tercero como algo objetivo, como algo que irradia hacia afuera, es la Belleza.

La verdad manifestada es el amor. El amor realizado es la belleza. Mi propio amor es la actuación de Dios en mí y mi actuación en Dios; esta actuación común es el principio de mi comunión con la vida y con el ser de Dios, es decir, de mi comunión con el amor efectivo, porque la veracidad incondicional de Dios se revela precisamente en el amor.

Dios, que me conoce como criatura suya; que me ama por el Hijo como «imagen» suya, como hijo suyo; que se alegra de mí en el Espíritu Santo como de su «semejanza»; Dios, digo, me *conoce*, me *ama* y *se alegra* de mí *activamente*, porque yo para él constituyo algo dado. La fuente del conocimiento, del amor y del gozo es aquí el mismo Dios. Pero mi conocimiento de Dios, mi amor a Dios, mi alegrarme en Dios son pasivos, porque Dios me es *dado* sólo en parte, y no puede constituir para mí algo dado más que en la medida de mi semejanza divina. Y el modo de asemejarme al amor de Dios es un amor activo hacia aquello que ya constituye un dato para mí. ¿Por qué precisamente *amor*, y no más bien conocimiento o gozo? Porque el amor es un acto substancial que pasa del sujeto al objeto y que tiene su punto de apoyo en el objeto, mientras que el conocimiento y el gozo son inmanentes al sujeto y es en él donde encuentran el punto de aplicación de su fuerza. *El amor* de Dios pasa hasta nosotros, pero el conocimiento y el gozo contemplativo siguen permaneciendo en Él. Precisamente por eso la Hipóstasis que se ha encarnado no es el Padre ni el Espíritu Santo (el Paráclito = Consolador, el que llena de alegría), sino el Hijo-Verbo, el Amor divino hipostático, el Corazón paterno, si se nos permite utilizar la atrevida expresión de Jacob Böhme, para el cual el Hijo de Dios representa «el corazón en el Padre, *das Herz im Vater*»[88].

Para evitar cuestiones embarazosas, conviene subrayar el *ontologismo* de esta comprensión del amor, que tiene sus raíces históricas en la concepción *antigua*, realista de la vida. En la concepción *moderna*, ilusionista,

predomina el tratamiento psicológico del amor, perspectiva ésta que, si bien no estaba excluida en la cosmovisión antigua, resulta bastante pobre en comparación con ella. La nueva concepción comienza, según parece, con Leibniz, y se comprende por qué. Para él, «las mónadas no tienen ventanas ni puertas»[89] por las que se pudiera efectuar una real interacción en el amor; por eso, condenadas al aislamiento en la concha del egoísmo ontológico, en un estado de pura interioridad, las mónadas aman de un modo sólo ilusorio, no pudiendo salir de sí mismas por medio del amor. Así toma forma, por influencia de Friedrich Spee, la célebre definición leibniziana del amor, tan apreciada por él mismo y con tanta frecuencia repetida[90].

Para Leibniz, el amor es «el gozo por la felicidad de otro, o... la felicidad de los otros, considerada como si fuera propia»[91]. Una definición semejante se encuentra también en los fragmentos inéditos del filósofo. La volvemos a encontrar en *Definitio iustitiae universalis*; después, en la primera *Carta a Arnauld* (1671), se dice que «el amor es el deleite por la felicidad ajena – amorem voluptatem ex felicitate aliena»; en la *Carta a Arnauld* del 23 de marzo de 1690 encontramos lo mismo; finalmente, en el prefacio al *Codex juris gentium diplomaticum* (1693) leemos: «La caridad es la benevolencia universal, y la benevolencia es un estado de amor o de aprecio. Así, amar o apreciar significa deleitarse en la felicidad de otro o, lo que es lo mismo, reconocer como propia la felicidad de otro – Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam», etc.[92]

La definición leibniziana, con pocas modificaciones, ha sido repetida innumerables veces también en la filosofía ulterior.

Para Chr. Wolff, «el amor es la disposición del alma a recibir placer por la felicidad de otro – amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate»[93]. Y aún: «El amor es la disposición a hacer de la felicidad de otro una satisfacción considerable – Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen, ist die Liebe»[94].

Mendelssohn[95] ofrece esta definición: «El amor es el orgullo de estar satisfecho por la felicidad de otro».

Tan ilusoria, si no más, aparece la concepción del amor en Spinoza, lo cual por otra parte era previsible, considerando que para él la esencia de nuestra alma reside en el *conocimiento*[96], y que el filósofo denomina al alma siempre como *mens*, con el significado propio de *razón, pensamiento*. «El amor es el placer acompañado por la idea de una causa externa – Amor est Laetitia concomitante idea causae externae», dice en la *Ética*[97]. El psicologismo de estas palabras resulta muy característico si tenemos en cuenta el colorido ontológico general del spinozismo. Para Leibniz y sus secuaces, como hemos visto, el amor *depende* de la representación de la felicidad del otro; para Spinoza, la misma «idea de una causa externa», es decir, la

idea de un no-Yo cualquiera, se limita ya a *acompañar* al placer, que no es más que un estado puramente subjetivo del Yo. En ambas concepciones el amor es interpretado de un modo exclusivamente psicológico, por lo cual finalmente se le priva de todo significado como un valor. Más aún, puede ser considerado incluso como no deseable: ciertamente, si el amor no conduce metafísicamente a nadie a ningún sitio, si no une en realidad a la persona con otra persona, si el amor no es ontológico, sino sólo psicológico, entonces ¿por qué ver en él algo más valioso que un simple cosquilleo del alma? Pero además, constituyendo una fuente de representaciones erróneas sobre la interacción entre los seres, el amor se vuelve tan mentiroso como nocivo. Para la concepción psicologista el amor no es otra cosa que deseo. Por lo demás, esta confusión no es en absoluto un rasgo casual y colateral de la filosofía racionalista, sino una consecuencia necesaria, con raíces muy profundas, de los principios mismos de su concepción de la vida. Porque se puede amar sólo *a la persona*, mientras que el deseo se dirige *a las cosas*; la concepción racionalista de la vida no distingue de forma decidida (porque no es capaz de hacerlo) la *persona* y la *cosa*; más precisamente, dispone de una única categoría, la cualidad de *objeto material* (*véschnost'*), y por eso todo lo que existe, incluida la persona, es cosificado y considerado como *cosa*, como objeto, como *res*. Esta insuficiencia la remarcó ya Schelling[98]: «El error del sistema de Spinoza –dice– no consiste en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en el hecho mismo de hablar de *cosas*, es decir, en el concepto abstracto de esencias cósmicas, en la noción misma de la substancia infinita, que aparece también para Spinoza como cosa… De aquí la falta de vida de su sistema, la ausencia de alma de las formas, la pobreza de los conceptos y expresiones, la severidad implacable de las definiciones, perfectamente concorde con el carácter abstracto de su forma de pensar; de aquí mismo proviene de un modo plenamente consecuente su concepción mecanicista de la naturaleza».

Si esta es la situación, ¿en qué consiste entonces la oposición entre *cosa* y *persona*, que está en la base de la oposición entre el *deseo* y el *amor*? En el hecho de que la *cosa* se caracteriza por su unidad *exterior*, es decir, por la unidad de una suma de notas, mientras que la *persona* posee su carácter esencial en una unidad *interior*, es decir, en la unidad de la actividad de la construcción de sí misma, en la misma autodeterminación del Yo de la que habla Fichte. Por consiguiente, la identidad de las cosas se establece por la identidad de los *conceptos*, mientras que la identidad de la persona se establece por la unidad de la *actividad de su autodeterminación o de la construcción de sí*. De este modo, de dos cosas no se puede decir nunca que son «idénticas» en el sentido estricto de la palabra, sino sólo que son «parecidas», aunque lo sean «en todos los aspectos, κατὰ πάντα»; en este último caso solamente *se asemejan* una a la otra, aunque lo hagan en *todas* sus notas. Por eso la identidad de las cosas puede ser o bien *genérica*, en

función del género (*identitas generica*, ταυτότης τῷ ἴδει[99]), o bien *específica*, en función de la especie; en una palabra: se trata siempre de una identidad *distintiva*, en función de un cierto número de notas, siendo posible que se realice la coincidencia según una magnitud transfinita de signos, o incluso, en el caso límite, según *todas* las notas; lo que nunca llegará a ser es una identidad *numérica*, en función del número (*identitas numerica*, ταυτότης κατ' ἀριθμόν).

El concepto de identidad *numérica* no es aplicable a las *cosas*: una cosa puede ser sólo «parecida» o «no parecida» a otra, pero nunca «la misma» o «no la misma». Por el contrario, de dos *personas* no se puede decir, en esencia, que son «semejantes», sino sólo que son «idénticas» o «no idénticas». Entre las personas en tanto que personas es posible o bien la identidad numérica o bien la ausencia de identidad. Ciertamente, se suele hablar del «parecido de las personas», pero esto representa un uso inexacto de las palabras: en este caso concreto, en realidad no se sobreentiende el parecido de «las personas mismas», sino la semejanza externa entre determinadas propiedades de sus mecanismos psico-físicos; al hablar del «parecido» se presupone siempre algo que, si bien está incluido en la persona, no es sin embargo la persona como tal. La persona, entendida como *persona pura*, no constituye para cada Yo más que un ideal, el límite de las propias aspiraciones y de la propia autoconstrucción. Pero para el amor entre *personas puras*, es decir, para las personas que han llegado a dominar plenamente el mecanismo de su propia organización, que han espiritualizado el propio cuerpo y la propia alma, para el amor entre tales personas no es posible más que la identidad numérica pura: ὁμοουσία, mientras que para las *cosas puras* no es posible más que el puro parecido genérico: ὁμοιουσία. Las personas que todavía no son puras, en la medida en que se han centrado en las cosas, en la medida en que se encuentran parcializadas en lo carnal, no son capaces más que de una «semejanza» en el deseo; sólo en la medida en que son puras, porque han llegado a descosificarse, se vuelven capaces de la «identificación» propia del amor.

Pero ¿en qué consiste dicha cosificación de la persona? En la obtusa igualdad consigo misma, que le confiere la unidad de un *concepto* cerrado en el conjunto de sus notas características, es decir, de un concepto muerto e inmóvil. Con otras palabras, no es más que la «conceptualización» racionalista de la persona, es decir, su sometimiento a la ley de identidad del entendimiento. Por el contrario, el carácter personal propio de la persona consiste en la unidad viviente de la *actividad* con que se construye a sí misma, en la salida creativa de su propia autorreclusión; consiste, en definitiva, en su imposibilidad de ser reducida a un concepto cualquiera, de donde se deriva el carácter «aconceptual» de la persona y, por ende, su incompatibilidad con el racionalismo. La victoria sobre la ley de identidad: he aquí lo que eleva a la persona sobre la *cosa* inanimada y lo que hace de ella un cen-

tro vital de actividad. Pero está claro que la actividad, en su misma esencia, no puede ser comprendida por el racionalismo, porque la actividad significa *creación*, es decir, una aportación a lo dado de algo que todavía *no* es un dato, lo cual conlleva la superación de la ley de identidad.

El *racionalismo*, es decir, la filosofía del *concepto* y del *entendimiento*, la filosofía de la *cosa* y de la *inmovilidad carente de vida*, continúa estando enteramente ligado a la ley de identidad, y puede ser caracterizado de forma concisa como *filosofía homoiousiana*. Es una filosofía carnal.

Por el contrario, la *filosofía cristiana*, es decir, la filosofía de la *idea* y de la *razón*, la filosofía de la *persona* y del *movimiento ascético creativo*[a], se apoya una vez más en la posibilidad de superar la ley de identidad, y puede ser caracterizada como *filosofía homoousiana*. Se trata de una filosofía espiritual.

La tendencia al *homoiousianismo* puro como límite propio distingue la historia de la nueva filosofía de Europa occidental; la aspiración al *homoousianismo* puro constituye la naturaleza original de la filosofía rusa, y en general ortodoxa. No nos interesa ahora constatar que ninguno de los dos tipos de pensamiento ha sido elaborado hasta sus últimas consecuencias, ni allí en Occidente ni aquí entre nosotros. Sabemos, de hecho, que el primero no es posible en absoluto más que en las condiciones de la gehenna de fuego, y el segundo no es posible más que en el paraíso, en el seno de una humanidad iluminada y espiritualizada. Pero las *tendencias* de una y otra filosofía aparecen tan claramente definidas que resulta legítima y cómoda su clasificación *en función de sus límites ideales*.

El predominio de la filosofía occidental explica el descuido y el desuso en que ha caído el término «identidad numérica». Cuando se habla de identidad, lo que se sobreentiende más o menos aproximadamente no es más que una semejanza plena, como se le escapa a Destut de Tracy[100] a principios del siglo XIX («identidad –dice– significa parecido perfecto y completo – identité veut dire similitude parfaite et complète»), o como recientemente se ha expresado con claridad meridiana Palágy[101], diciendo que «'la misma verdad' es aquella que puede ser enunciada en una multitud infinita de actos de juicio concordantes». Esta misma idea, o parecida, se pone como fundamento de la nueva definición de identidad en la *logística*[b]. Aquí la *identidad* aparece sustituida de una manera definitiva, con toda conciencia, por la *semejanza*.

La destrucción de la idea de identidad numérica, como queda dicho, aparece particularmente clara en la lógica contemporánea. Pero sería demasiado oneroso para los lectores entrar aquí en detalles.

a. Juego de palabras: si el racionalismo es caracterizado como filosofía de la *inmovilidad carente de vida* (*bezzhiznennoi nepodvizhnosti*), la filosofía cristiana es una filosofía del *movimiento ascético creativo* (*tvórcheskogo pódviga*), creador de vida

b. El autor emplea este término en el sentido de «lógica matemática».

En todos los casos en los cuales la identidad numérica ha sido tomada en consideración, el intento de definir este término o bien ha quedado en una simple explicación literal, o bien se ha limitado a indicar que la fuente de la idea de la identidad numérica hay que buscarla en la identidad de la conciencia consigo misma. De este modo, Aristóteles[102] define descriptivamente la identidad con las palabras: «ἡ ταυτότης ἑνότης τις ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλειόσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν – La identidad es un género de unidad en la existencia, bien se trate de algunos seres diferentes, bien se trate de un único ser considerado como si fueran muchos. Así, por ejemplo, se dice que uno y el mismo ser es idéntico consigo mismo, y entonces este ser es considerado como si fuesen dos seres en vez de uno».

Por otra parte, según Leibniz[103], en la conciencia de sí se da a conocer la identidad real, que es al mismo tiempo moral y personal.

Es sabido que esta idea, aunque en un modo muy alterado, la desarrolló ulteriormente Kant[104], y por su medio llegó a situarse en la base de los sistemas del idealismo especulativo de Fichte y Schelling. Filósofos de las más diversas orientaciones han repetido innumerables veces y con diferentes variantes este tema fundamental: que la idea de la identidad es en general el reflejo de la identidad del Yo consigo mismo (sea como producto de un proceso de reflexión, sea como resultado de una proyección y hábito inconscientes), o con otras palabras, que la identidad en su sentido propio y originario no puede ser percibida más que en la identidad consigo misma de la *persona*, y no en la similitud consigo misma de la *cosa*. Finalmente, el «decano»[105] de la Escuela de Marburgo, Hermann Cohen[106], declara de nuevo que «la mismidad del ser es un reflejo de la identidad del pensamiento – die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens».

De todo lo dicho la conclusión general es clara: cuanto más rigurosa es la definición de la identidad, tanto más claramente se centra su objeto en la identidad de unos *signos distintivos*, y tanto más decididamente se excluye de su consideración la identidad *numérica*; con ello, esta definición se limita exclusivamente a las *cosas*. Por el contrario, cuando se tiene en cuenta la identidad numérica, ésta no puede ser más que descrita, explicada, haciendo referencia a la fuente de la que proviene la idea de identidad y descubriendo esta fuente, esta identidad originaria, en las profundidades de la persona viviente.

Naturalmente, no puede ser de otro modo. Porque la identidad numérica es la característica más honda (diríamos incluso que la única) de una persona viva. Definir la identidad numérica significaría definir a la persona[107]. Y definir significa ofrecer la noción. Sin embargo, ofrecer la noción de persona es imposible, porque la persona se distingue de la cosa precisamente en este hecho: a diferencia de la cosa, que es susceptible de someterse a un concepto y resulta por ello «transparente», la persona es incompren-

sible, escapa de los límites de cualquier concepto, es transcendente a *cualquier* noción. Se puede tan sólo crear un *símbolo* para la característica fundamental de la persona, o un *emblema*, una *palabra*, para después, sin definir este símbolo, introducirlo *formalmente* en el sistema de las otras palabras, disponiéndolo de tal modo que las operaciones generales aplicadas a los símbolos se extiendan también a él, «como si fuera» efectivamente el signo de un *concepto*. Por lo que se refiere al *contenido* de este símbolo, no puede ser deducido por la razón; su contenido sólo es alcanzado por la experiencia inmediata: en la vivencia de la creación de sí mismo, en la actividad de la propia organización interna, en la identidad de la autoconciencia espiritual. He aquí por qué el término «identidad numérica» es sólo un símbolo, y no un concepto.

¿Cuál es la conclusión general de toda esta digresión? La necesidad de distinguir de un modo riguroso la identidad numérica de la identidad genérica, y a partir de aquí la delimitación neta del *amor* considerado como *estado psicológico* (correspondiente a la filosofía de la cosa) respecto del amor como *acto ontológico* (correspondiente a la filosofía de la persona). Con otras palabras: el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología. Y solamente teniendo en cuenta esta necesidad podrá comprender el lector que todo lo que hemos dicho sobre el amor, así como aquello que aún nos resta por decir, no es una metáfora, sino la expresión exacta de nuestro pensamiento.

El conocimiento de Dios por parte del hombre aparece y se manifiesta, como no puede ser de otro modo, como un amor activo hacia la criatura, porque ésta representa algo que *ya* me está dado en la experiencia inmediata. Y este amor manifestado hacia lo creado es contemplado objetivamente como belleza. De aquí el deleite, el gozo, el consuelo que produce el amor cuando es contemplado. Aquello que causa alegría es llamado *belleza*; el amor como objeto de contemplación es belleza.

Mi vida espiritual, mi vida en el Espíritu, que se va realizando en la medida de mi «asemejarme a Dios», es belleza, aquella misma belleza de la criatura recién venida a la luz, de la cual se dijo: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno» (Gn 1, 31).

Amar al Dios invisible significa descubrir pasivamente ante Él el propio corazón y esperar Su revelación activa, para que la energía del amor divino descienda al corazón: «La causa del amor a Dios es Dios – Causa diligendi Deum Deus est», dice Bernardo de Claraval[108]. Por el contrario, amar a una criatura visible significa permitir a la energía divina recibida manifestarse atravesando al que la recibe, irradiando hacia fuera y a su alrededor, del mismo modo como actúa en la Divinidad Trihipostática misma; es

permitirle pasar a otro, llegando al hermano. Para los esfuerzos meramente humanos, *el amor al hermano es absolutamente imposible*. Es la obra de la fuerza de Dios. Amando, amamos por Dios y en Dios.

Sólo puede amar con un amor verdadero el que ha accedido al conocimiento del Dios Tri-Único. Si yo no he conocido a Dios, si no he entrado en comunión con Su Ser, entonces no amo. E inversamente: si amo, entonces he entrado en comunión con Dios, le conozco; y si no amo, entonces no he entrado en comunión y no conozco. Hay aquí una directa dependencia entre el conocimiento y el amor a lo creado. El centro de irradiación de ambos es mi permanencia en Dios y de Dios en mí.

«Sabemos que conocemos a Dios, si guardamos sus mandamientos. El que dice: 'Yo lo conozco', pero no guarda sus mandamientos, es un mentiroso y la verdad no está en él. En cambio, el amor de Dios llega verdaderamente a su plenitud en aquel que guarda su palabra. Esta es la prueba de que estamos en él, pues el que dice que permanece en él, tiene que vivir como vivió él» (1 Jn 2, 3-6). Pero esta mutua co-permanencia de Dios y del hombre sigue siendo la posición de una fe libre, y no el mero hecho de una experiencia coercitiva.

Las epístolas de Juan están consagradas casi de una manera exclusiva a esta interdependencia[109].

«Queridos, amémonos unos a otros –ἀλλήλους–, ya que el amor es de Dios –ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν–, y todo el que ama ha nacido de Dios –ἐκ τοῦ Θεοῦ– y conoce –γινώσκει– a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios –οὐκ ἔγνω τὸν Θεὸν–, porque –ὅτι– Dios es Amor» (1 Jn 4, 7-8). «Todo el que ama ha nacido de Dios»: no se trata de un cambio, de una mejora o de un perfeccionamiento; no, se trata precisamente de una procedencia «*de* –ἐκ– Dios», de una comunión con el Santo. El que ama es regenerado, nace por segunda vez a una vida nueva; se ha convertido en «hijo de Dios – τέκνον Θεοῦ», ha adquirido un ser nuevo y una nueva naturaleza, «estaba muerto y ha vuelto a la vida», ha pasado a un nuevo ámbito de realidad (es lo que expresa la parábola del hijo pródigo, Lc 15, 32). Que a la vista de los otros –para las gentes de «corazón petrificado»– siga *pareciendo* el mismo, nada más que un hombre. Pero, de hecho, en las entrañas invisibles de su alma «perdida» se ha producido una misteriosa *transubstanciación*. La ἐποχή y la agonía del escepticismo absoluto no eran más que los dolores del parto, del paso de las entrañas estrechas y oscuras de la vida carnal a la inmensa amplitud de la vida eterna y enteramente luminosa. El que ama ha pasado de la muerte a la vida, del reino de este siglo al Reino de Dios. Se ha hecho «partícipe de la naturaleza divina – θείας κοινωνὸς φύσεως» (2 Pe 1, 4). Ha emergido en el nuevo mundo de la Verdad, donde puede crecer y desarrollarse; en él permanece el germen de Dios, el germen de la vida divina (1 Jn 3, 9), la semilla de la Verdad misma y del conocimiento auténtico. Conociendo la Verdad, comprende ahora por

qué se ha producido en él tal transformación: «Sabemos –οἴδαμεν– que hemos pasado de la muerte a la vida» (y por eso mismo, de las tinieblas de la ignorancia a la luz de la verdad) «*porque* –ὅτι– amamos a los hermanos. El que no ama a su hermano permanece en la muerte. El que odia a su hermano... no tiene la vida eterna permaneciendo en él» (1 Jn 3, 14-15). Pero esto último no está dicho en un sentido tautológico, como si «no tiene la vida eterna» no fuese más que un giro equivalente a «el que odia» y «el que no ama», sino que aquí se significa la relación metafísica entre dos estados. «El que no tiene la vida eterna», es decir, el que no ha penetrado en la vida de la Trinidad, no puede tampoco amar, porque el mismo amor al hermano es ya una cierta manifestación, como una emanación de la fuerza divina que irradia de aquel que ama a Dios. La interpretación habitual moralizante vuelve superficial e insípida la palabra del Vidente de los misterios, deshace la cadena metafísica que vincula estos dos actos: el conocimiento y el amor. Constatemos de paso que cuanto más masiva, metafísicamente tosca, cuanto más arcaica es nuestra representación de las ideas religiosas, tanto más profundo resulta el simbolismo de sus expresiones, y por lo mismo, tanto más cerca nos encontramos de una percepción auténtica de la experiencia propiamente religiosa. Toda nuestra liturgia está caracterizada por esta densidad y espesura de los conceptos religiosos: en relación con los oficios de los protestantes o de las sectas es como un vino añejo comparado con un mosto templado. Quisiera recordar el diálogo que precede al *Credo* en la liturgia de los fieles:

El diácono proclama: «Amémonos los unos a los otros para que podamos confesar unánimes – ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν...»[110]. ¿Qué es lo que tenemos que confesar? A esto responde el coro (es decir, en realidad, los creyentes por la voz de sus representantes), retomando y completando la proclamación del diácono: «...al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, Trinidad consubstancial e indivisible – Πατέρα. Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον». Entonces el celebrante se inclina tres veces y recita en secreto: «Yo te amo, Señor, Tú eres mi fortaleza, mi roca y mi refugio»; si concelebran varios sacerdotes, se expresan uno a otro su amor con el beso fraterno y testimonian mutuamente: «Cristo está en medio de nosotros». Una vez que la Iglesia se ha reunido de este modo a sí misma en el amor[a], formando una totalidad integral (*kak tsélogo*), le es necesario separarse de todo lo exterior, de todo lo que no participa de este amor, de lo que es ajeno a la Iglesia: del mundo. Por eso el diácono exclama: «¡Las puertas, las puertas!, ¡estemos atentos a la sabiduría! – τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν», es decir,

a. Literalmente: «después de esta auto-recolección (*samo-sobirania*) de la Iglesia en el amor». Aparece aquí el misterio de la eucaristía como el misterio de la «reunión», la συνάξις eclesial, con las tonalidades de la eclesiología de la *sobórnost'*.

«cerremos las puertas, para que no entre nadie extraño: vamos a prestar atención a la *sabiduría (múdrosti)*». (Notemos que la traducción eslavona del griego «ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν» es errónea, porque pone la palabra *sabiduría* en instrumental [*premúdrostiu*], haciendo de ella, no el objeto que reclama nuestra atención[a], sino su motivación[111]). Una vez preparado todo lo que es necesario para confesar a la Trinidad consubstancial e indivisible, se presenta la misma «sabiduría»: el pueblo –ὁ λαὸς–, es decir, el cuerpo mismo de la Iglesia, canta el «Símbolo de la fe». Recordemos lo que representa el «Símbolo de la fe»: éste no es otra cosa, tanto desde el punto de vista histórico como metafísico, que una exposición extendida, una amplificación explicativa, una articulación desarrollada de la fórmula bautismal: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[112]. Pronunciando esta fórmula pensamos exactamente todo lo que el Símbolo contiene. Pero ¿qué es por su parte la fórmula bautismal? Esencialmente, no es ni más ni menos que la expresión del dogma de la uni-substancialidad de la Trinidad Santa. De este modo, todo lo que precede al *Credo* es una preparación para dirigir la «atención» al término «unidad substancial, ὁμοουσία». La *unidad substancial* es entonces la «sabiduría».

La idea que subyace a este rito litúrgico es clara: el amor mutuo constituye precisamente aquella condición de la unanimidad (*edino-myslia*, ὁμονοία), de la unidad de pensamiento de los que se aman unos a otros, por oposición a la relación exterior de unos con otros, que no es capaz de procurar más que una *similitud* de pensamiento (*podobno-myslie*, ὁμοι-νοία), sobre la cual se fundamentan la vida del mundo, la ciencia, la sociedad, el estado, etc. Y la *unidad* de pensamiento proporciona el terreno sobre el que es posible la confesión común –ὁμο-λογήσωμεν–, es decir, la comprensión y el reconocimiento del dogma de la *unidad de substancia*: ἐν ὁμονοίᾳ, *en* esta unidad de pensamiento, o *por medio* de ella, entramos en contacto con el misterio de la Divinidad Tri-Única.

Esta misma idea de la relación indisoluble entre la unidad interna de los creyentes y el conocimiento, y por tanto la glorificación de Dios, que es «Trinidad en la Unidad», está presente en la oración del sacerdote en la liturgia: «Y permítenos glorificar y cantar, con una sola voz y con un solo corazón, tu *nombre* digno y magnífico de Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y siempre y por los siglos de los siglos»[113]. La diferencia reside en que aquí nos encontramos con el elemento suplementario de la glorificación del *nombre* del Dios Tri-Único, glorificación que resulta de la confesión por los fieles de este Nombre *único* proferido en tres nombres.

La afirmación siguiente posee también un sentido metafísico, y no meramente jurídico y moral: «Quien dice que está en la luz [en la verdad] y aborrece a su hermano, está aún en las tinieblas [en la ignorancia]. Quien

a. Interpreto así las indicaciones de Florenski.

ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza [en la noche de la ignorancia]. Pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas, camina en las tinieblas, no sabe Adónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Jn 2, 9-11). La Luz es la Verdad[114], y esta Verdad se manifiesta con certeza; el modo de su traspaso a otro es el amor, así como el modo en que se traspasa a otro la tiniebla obstinada del error, que no quiere reconocerse como tal, es precisamente el odio. «El que obra el bien es de Dios; el que obra el mal no ha visto a Dios» (3 Jn 1, 11). La luz que reposa en la intimidad del alma y la manifestación en otro de esta misma luz se corresponden tan exactamente que de la vibración de la una podemos concluir sin duda la presencia de la otra. Si no hay amor significa que no hay verdad; cuando hay verdad, se da sin falta el amor. «Todo el que permanece en él, no peca. Todo el que peca, no le ha visto ni conocido» (1 Jn 3, 6). «Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, porque su germen –σπέρμα αὐτοῦ– permanece en él; y *no puede pecar*, porque ha nacido de Dios. En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano» (1 Jn 3, 9-10). El conocimiento de Dios engendra el amor de manera tan necesaria como una lámpara expande la luz o como el perfume nocturno se exhala de la corola abierta de una flor: «El conocimiento se convierte en amor, ἡ γνῶσις ἀγάπη γίνεται»[115]. Por tanto, el amor mutuo de los discípulos de Cristo es anuncio y signo de que han sido enseñados, de que ya saben, de que caminan en la verdad. El amor es la auténtica señal por la que se reconoce a un discípulo de Cristo: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor –ἀγάπην– los unos a los otros» (Jn 13, 35).

No podría, sin embargo, cometerse error más grande que el de identificar el amor espiritual de aquel que conoce la Verdad con las emociones altruistas y las aspiraciones al «bien de la humanidad», en el mejor de los casos apoyadas en la simpatía natural o en ideas abstractas. Para «el amor» en este último sentido, *judaico*, todo comienza y termina en la *obra* empírica, el valor del esfuerzo ascético se define por su *acción* visible. Mas para el amor espiritual, en un sentido *cristiano*, este valor no es más que un oropel. Ni siquiera la actividad moral, por ejemplo en el caso de la filantropía, representa nada si es tomada en sí misma, sin otra referencia. Lo que es deseable no es el aspecto externo, la «película» de actividades particulares, sino la vida de gracia, que reluce en *cada* movimiento creativo de la persona. Pero la «película», en la medida en que es sólo «piel», la superficie de la exterioridad empírica en cuanto tal, admite siempre una falsificación. Ninguna época ha osado negar que «falsos apóstoles, obreros engañosos, se disfrazan de apóstoles de Cristo»; porque incluso «el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz» (2 Cor 11, 13-14). Pero si *todo* lo que es exterior puede ser falsificado, se sigue que incluso el gesto heroico más elevado y el sacrificio supremo, el de la propia vida, no valen nada si se quedan en sí mismos:

Aunque hablara
las lenguas de los hombres
e incluso de los ángeles,
si no tengo el amor,
soy como *bronce* que suena
o *címbalo* que retiñe.

Aunque tuviera el don de *profecía*,
y conociera todos los *misterios*
y toda la *ciencia*;
aunque tuviera plenitud de fe
como para trasladar montañas,
si no tengo el amor,
de nada me sirven.

Aunque repartiera todos mis bienes,
y entregara mi cuerpo a las llamas,
si no tengo el amor,
de nada me sirven.

(1 Cor 13, 1-3)[116]

El así llamado «amor» fuera de Dios no es el amor, sino un mero fenómeno natural y cósmico; ese amor es tan poco apto para recibir un juicio de valor cristiano absoluto como lo son las funciones fisiológicas del estómago. Resulta más que evidente que los términos «amor», «amar» y sus derivados son empleados aquí en su sentido *cristiano*, dejando a un lado las costumbres familiares, tribales o nacionales, el egoísmo, la vanidad, la voluntad de poder, el capricho y otros «subproductos de los sentimientos humanos» que son recubiertos por el término amor[117].

El amor verdadero es una *salida* fuera de lo empírico y un *traspaso* a una realidad nueva.

El amor a otro es un reflejo del conocimiento verdadero proyectado *sobre él*. Y el conocimiento es la revelación de la Verdad Tri-hipostática misma al corazón, es decir, la permanencia en el alma del amor de Dios hacia el hombre: «Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud» (1 Jn 4, 12). Hemos entrado con Él no en una relación impersonal, providencial y cósmica, sino en una comunión personal, como de padre e hijo. Entonces, «si nuestro corazón no nos condena» (pero, ciertamente, para ejercer su juicio el corazón ha de estar aunque sea mínimamente purificado de la costra de inmundicia que corrompe su superficie, ha de ser capaz de juzgar sobre la autenticidad del amor), es decir, si somos conscientes, con una conciencia que se ha hecho espiritualmente íntegra, de que amamos realmente «no de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3, 18), de que hemos recibido realmente un ser nuevo, de que hemos accedido realmente a la comunión con Dios, entonces «tenemos plena confianza ante Dios» (1 Jn 3, 21), por-

que el carnal lo juzga todo según la carne. Ciertamente, «quien guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 3, 24); si le amamos, «permanecemos en Él y Él en nosotros» (1 Jn 4, 13).

«Amor», decimos nosotros. Pero, se preguntará, ¿en qué se manifiesta *concretamente* este amor espiritual? En la superación de los límites de la aseidad, en la salida de sí mismo, para lo cual es imprescindible la comunión espiritual de unos con otros. «Si decimos que estamos en comunión con él [con Dios], y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros» (1 Jn 1, 6-7).

Es en el amor donde se reconoce la Verdad absoluta. Pero la palabra «amor», ya lo hemos visto, no es entendida aquí en un sentido subjetivo y psicológico, sino en su sentido objetivo y metafísico. No es que el mismo amor fraterno constituya el contenido de la Verdad, como afirman los tolstoianos y otros nihilistas religiosos semejantes; no es que con este amor fraterno estuviera ya *todo* resuelto. ¡De ningún modo! El amor al hermano es una *manifestación* a otro, el *traspaso* a otro, como un *influjo* sobre él, de aquella entrada en la vida divina que en el mismo sujeto que accede a la comunión con Dios es percibida como el conocimiento de la Verdad. La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la auto-identidad vacía «Yo = Yo», y en la salida *de sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita, fluye hacia otro y le penetra. Gracias a esta salida de sí mismo, el Yo llega a ser en el otro, o sea, en un no-Yo, este mismo no-Yo: se hace *consubstancial* al hermano, *de la misma* substancia (ὁμοούσιος), y no sólo de substancia *semejante* (ὁμο-ι-ούσιος). Esta mera semejanza constituye la esencia de todo el *moralismo*, una tentativa vana e interiormente insensata de amor humano fuera de Dios. Elevándose *por encima* de la ley lógica de identidad, vacía y privada de contenido, e identificándose con el hermano amado, el Yo se hace libremente no-Yo o, empleando el lenguaje de los himnos sagrados, «se vacía», «se agota», «se despoja», «se abaja»[a] (cf. Flp 2, 7)[118], es decir, renuncia a sus atributos necesariamente dados, inherentes, y a las leyes naturales de la actividad interior según la ley del egoísmo ontológico o de identidad; en nombre de la norma de otro ser, el Yo se escapa de su propio cauce, abandona las normas de su ser propio y se somete voluntariamente a una nueva forma, para incluir de este modo su propia yoidad en el Yo de otro ser, que para él representa un no-Yo. De este modo, este no-Yo impersonal se convierte en personal, *alter ego*, es decir, «Tú». Sin embargo, por este «empobrecimiento» o «agotamiento» del Yo, por este «despojo» o esta *kénosis*, se produce como

a. Estas expresiones aparecerán abundantemente en los pasajes de teología kenótica del resto de la obra: *opustoshàet sebiá*, *istoschàet*, *objìschaet*, *unichizhàet*.

contrapartida el restablecimiento del Yo en la norma de ser que le es propia, sólo que esta norma no aparece ya como algo simplemente dado, sino que se recobra justificada, es decir, que no será actual solamente en un lugar y un momento dados, sino que adquiere un significado universal y perpetuo. En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista del que hablaban los pensadores griegos[119]. En fin, en *el tercero*, estando ya redimida, es «glorificada», es decir, afirmada en su valor imperecedero. Por el contrario, *sin* tal abajamiento el Yo dispondría de su norma sólo en potencia, pero no en acto. El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo, mientras que el odio constituye el «no» a sí mismo. De una manera intraducible, pero expresiva, ha acuñado esta idea R. Hamerling[120] en la fórmula: el amor es «das lebhafte Sich-selbst-bejahen des Seins – la amorosa autoafirmación del ser». El amor añade el valor al dato[121], introduce en el dato evanescente la obligatoriedad, el deber; y es el *deber* (*dolg*) lo que le aporta al dato una duración (*dolgotá*): sin el deber, fluye, «ῥεῖ»; con él, permanece, «μένει». Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él»[122].

El amor del que ama, haciendo pasar su Yo al Yo del amado, al Tú, le comunica con ello al amado el poder de conocer en Dios el Yo del amante y de amarlo en Dios. El amado se vuelve amante a su vez, se eleva él mismo por encima de la ley de identidad y se identifica en Dios con el objeto de su amor. Traspasa su propio Yo al primer Yo del amante por medio del tercero, etc. Pero estos actos mutuos de entrega y traspaso del propio Yo, de autodespojo, de autoabajamiento de los amantes sólo el entendimiento se los representa como yuxtapuestos en una serie ilimitada. Elevándose *por encima* de las fronteras de su propia naturaleza, el yo sale de la limitación espacial y temporal y entra en la Eternidad. Allí todo el proceso de la relación mutua de los que aman constituye un acto *único*, donde la serie infinita de los distintos momentos del amor se encuentra sintetizada. Este acto único, eterno e infinito es la *uni-substancialidad* de los que aman en Dios: por ella, el Yo es *el mismo* que el otro Yo y al mismo tiempo distinto de él. Cada Yo es un no-Yo, es decir, Tú, en virtud de su renuncia a sí mismo por otro, y es de nuevo Yo en virtud de la renuncia a sí mismo del otro Yo por él. En lugar de dos "yoes" separados, opuestos y obstinados en sí mismos, tenemos una *díada*, un ser bi-único, cuyo principio de unidad está en Dios: «Finis amoris, ut duo unum fiant»[a]. Y además, como en un espejo, cada Yo contempla en la imagen divina del otro *su propia* imagen de Dios.

a. Es la frase que interpreta el sentido de la primera ilustración de la presente obra, situada en el frontispicio.

Esta díada tiene como esencia *el amor* y, en cuanto amor encarnado en lo concreto, es bella para la contemplación objetiva. Si para el primer *Yo* el punto de partida de la consubstancialidad es la verdad y para el segundo, para el *Tú*, es el amor, para el tercero, para *Él*, tal punto de apoyo será la belleza. En *Él* la belleza suscita el amor, y el amor otorga el conocimiento de la verdad. Admirando la belleza en la díada, *Él*, el tercer término, ama y por este medio conoce, afirmando a cada Yo en su autonomía hipostática de ser. Por esta afirmación el Yo que contempla restablece la identidad propia de las hipóstasis contempladas: la del primer Yo en cuanto Yo que ama y es amado, la del segundo en cuanto Yo que es amado y que ama, como Tú. Así, abandonándose a la díada, rasgando el velo de su propio autoenclaustramiento, el tercer Yo entra en comunión con la unisubstancialidad de la díada en Dios, y ésta se convierte en tríada. Sin embargo *Él*, este tercer Yo, contemplando la díada como objeto, se convierte él mismo en el principio de una nueva tríada. Por su tercer Yo todas las tríadas se entrelazan y se enraízan unas en otras, configurando una totalidad consubstancial integral: la Iglesia o Cuerpo de Cristo como desarrollo objetivo de las Hipóstasis del amor divino. Cada Yo tercero puede ser el primero de una segunda tríada y el segundo de una tercera, y así esta cadena de amor, partiendo de la Trinidad Absoluta, que sostiene todo con su fuerza del mismo modo que un imán mantiene unida y da forma a una franja de limaduras de hierro, se extiende cada vez más. Según san Agustín, el amor es «una cierta vida que une o que tiende a unir – vita quaedam copulans vel copulare appetens»[123]. Juan Scoto Eriúgena expresa un pensamiento similar: «El amor es la conexión o el vínculo por el cual el conjunto de todas las cosas se une por una amistad indecible y una unidad indisoluble – Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur»[124]. Es igualmente el soplo del Espíritu Santo, que consuela con la alegría de la contemplación, «que está en todas partes y todo lo lleva a cumplimiento» por el tesoro de la gracia, que es «dador de vida», que purifica el mundo por su presencia de toda suciedad[a]. Pero para tomar conciencia de su actividad vivificante y creadora es necesario llegar a una visión superior de la espiritualidad.

Tal es el esquema mediante el cual las personas se fundamentan a sí mismas. Pero ¿cómo se manifiesta *concretamente* el amor, esta fuerza centrífuga del ser, que emana de aquel que conoce la Verdad? Sin entrar en los detalles, recordemos sólo el pasaje, de todos conocido, del *Himno al amor* de san Pablo (1 Cor 13, 4-7), en el cual se encuentra dicho *todo*:

a. Cf. la invocación al Espíritu que en el rito bizantino encabeza todo oficio litúrgico y toda oración personal: «Rey celeste, Paráclito, Espíritu de la verdad, tú que estás por todas partes y todo lo llenas, tesoro de bienes y dador de vida, ven y habita entre nosotros y purifícanos de toda suciedad, y salva, ¡oh Bondadoso!, nuestras almas».

> El amor es paciente,
> el amor es misericordioso;
> el amor no es envidioso,
> no es jactancioso,
> no se engríe;
> ignora la indignidad;
> no busca su interés;
> no se irrita;
> no toma en cuenta el mal;
> no se alegra de la injusticia,
> sino que se alegra con la verdad.
> Todo lo excusa.
> Todo lo cree.
> Todo lo espera.
> Todo lo soporta[125].

Sin embargo, cada una de las hipóstasis de la trinidad, poseyendo en sí misma la vida espiritual (conocimiento-amor-gozo) según *diversos* aspectos metafísicos, conforme a la propia posición en la trinidad, se distingue también por el tipo particular al que responde su propia vida espiritual, por su organización propia, por el carácter particular de todo su camino hacia Dios. Esto confiere un matiz singular y diferenciado a su conocimiento, a su amor y a su gozo: así, el amor de la primera hipóstasis es fogoso, celoso; el de la segunda, dulce, sacrificial; y el de la tercera, exaltado, palpitante.

No son la intuición ni el discurso los que otorgan el conocimiento de la Verdad. Este conocimiento surge en el alma por la libre *revelación* de la misma Verdad Tri-hipostática, por la visita de gracia que le hace el Espíritu Santo. Las primicias de esta visita están constituidas por el acto de fe voluntario, un acto que resulta absolutamente imposible para la aseidad humana y que llega a su cumplimiento por la «atracción» que ejerce el Padre que está en los Cielos (Jn 5, 44). Pero aquel que ha realizado el salto ascético (*pódvig*) de la fe ignora de Quién es la fuerza por la que el salto ha podido llevarse a cabo. Sólo habiendo creído en el Hijo y recibido de Él la promesa del Espíritu Santo llegará a saber el creyente quién es el Padre (Lc 10, 22); sólo en el Hijo de Dios reconocerá al Padre en cuanto Padre, y en este reconocimiento él mismo se hace hijo. Por medio del Hijo recibe al Espíritu Santo y entonces, en el Paráclito, contempla la inefable belleza del ser de Dios, experimenta un gozo que le conmueve de un modo inexplicable, *viendo* en el interior de su corazón de carne *la luz espiritual* o «la luz del Tabor»[126]; y así él mismo se vuelve espiritual y bello. De esto nos habla, por ejemplo, el tropario de san Sergio de Radónezh:

> Ha venido a habitar en ti el Espíritu santísimo,
> y por su acción estás *adornado de luz*.

Aquí el Espíritu Santo es calificado directamente como la Fuente y la Causa de la belleza luminosa del santo. «La luz espiritual», acompañada a veces por el «calor» y el «perfume» espirituales: he aquí la intuición racional que buscábamos, la intuición que incluye en sí misma la serie de los elementos que la fundamentan, la *belleza* perfecta como síntesis del dato concreto absoluto y de la justificación racional absoluta. La luz espiritual es la luz de la misma Divinidad Tri-hipostática, la esencia divina, que no viene meramente dada como un hecho externo, sino que es dada en sí misma[a]. Es la «luz de la inteligencia» o del conocimiento que resplandece para el mundo desde el nacimiento del Señor Jesucristo, como se canta en el tropario de Navidad:

> Tu nacimiento, Cristo, Dios nuestro,
> *ha alumbrado* para el mundo *la luz de la inteligencia*.

Es «la Luz de Cristo» que «a todos vuelve luminosos»[b], aquella misma «luz del pensamiento» gracias a la cual «el alma permanece en vigilia ante Ti», ante Dios, como se expresa la santa Iglesia; es la luz del amor de Dios que pedimos en la plegaria:

> *Iluminame*, te suplico, con tu amor
> para que llegue a conocerte, Verbo de Dios[127],

aquella luz en cuya visión se alcanza la contemplación de Dios y que es por eso nuestra salvación, ya que no podemos vivir fuera de Dios. ¿No reza acaso el cristiano ortodoxo «Sálvame con tu *resplandor*»[128]?

Y habiendo visto la luz, ¿no le envuelve la paz que le serena?: «Porque no estoy solo, sino contigo, Cristo mío, *luz trisolar* que ilumina el mundo»[129].

Y ¿no canta alabanzas en el matutino al «Padre de las luces»[130], o más precisamente «de las luminarias» (Sant 1, 17), «que nos ha mostrado *la luz*»?

Y aún: ¿No reza sin cesar el sacerdote, disponiéndose a pronunciar la despedida, esta conmovedora oración?:

> Cristo, *luz verdadera, que iluminas y santificas* a todo hombre que viene al mundo, haz brillar sobre nosotros *la luz de tu rostro, para que en ella veamos la luz inaccesible*[c].

Recordamos finalmente el antiquísimo himno del lucernario:

> *Luz serena* de la santa gloria[d] del Padre inmortal,
> celeste, santo y feliz, Jesucristo:

a. Interpreto así la expresión: *ne prosto dâietsia, no samo-dâietsia*.
b. De la liturgia de los Dones Presantificados.
c. Oficio de maitines; cf. Jn 1, 9.
d. Florenski cita la versión eslavona del antiquísimo himno *Fos hilarion*, cantado en las vísperas de la liturgia bizantina.

llegados al ocaso *del sol*, contemplando *la luz de la tarde*,
cantamos al Padre, al Hijo y al Espíritu de Dios.
Eres digno de ser cantado en todo tiempo con las voces
de los que son semejantes a Ti,
Hijo de Dios *que das la vida*:
por eso el mundo te glorifica.

Encontramos aquí delineado en relieve el nexo de todas las ideas que hemos examinado. El Señor Jesús es la luz dulce y serena que procede del inmortal, es decir, del santo y por eso bienaventurado Padre Celeste. Pero Aquél, este Sol plácido para el mundo, se levantó sobre la tierra y después se ocultó, dejándonos de nuevo como si nunca nos hubiese iluminado. Nosotros hemos visto la luz de este Sol del ocaso, y en él, en el resplandor de esta Luz, «hemos visto la luz» de la Trinidad eterna. Por eso La exaltamos ahora, alabando al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo: a Dios; y el mundo glorifica en cantos agradecidos al Hijo de Dios, a aquel que da la vida al mundo por la iluminación trisolar de todo lo creado.

No son más que algunas citas extraídas casi al azar del grandísimo número de pasos que se refieren a la luz del Tabor. La idea de la luz de gracia es uno de los motivos *fundamentales*, que no son muchos, de toda la liturgia, porque ésta ha sido compuesta por personas verdaderamente pneumatóforas, familiarizadas por su propia experiencia con el conocimiento de Dios. Sí, la luz espiritual…

Ya en la percepción sensible la luz constituye por excelencia lo bello en sí mismo, lo bello intuitivo. En todos los demás elementos, como el sonido, el olor, el calor, etc., percibimos la belleza más bien como resultado de un análisis rítmico; estos elementos son bellos no en un sentido propio e inmediato, sino porque producen una cierta satisfacción *intelectual*. Démonos cuenta, en efecto, de cómo apenas somos capaces de recordar un tono en sí mismo, en su altura absoluta, y ni siquiera podemos representarnos un olor o un sabor. Es la altura relativa de los tonos, es decir, un cierto contenido racional percibido de manera inconsciente, lo que constituye el objeto del deleite musical[131]: según la aguda indicación de Leibniz, el alma, al escuchar música, «se ejercita inconscientemente en la aritmética»[132], es decir, en aquella actividad que ha sido siempre considerada como el ejemplo y el tipo de la racionalidad. La luz, por el contrario, es bella independientemente de todo análisis, de toda forma; es bella por sí misma y hace bello todo lo visible. «No hay objeto tan repulsivo que no aparezca bello bajo una luz intensa –dice un autor casi contemporáneo–. La estimulación que comunica a los sentidos la luz y la especie de infinito que es inherente a ella, así como al espacio y al tiempo, infunde un aire gozoso a toda materia»[133]. La belleza, siendo una manifestación o demostración de lo que ha llegado a ser objetivo, está relacionada esencialmente con la luz, porque todo aquello

que puede manifestarse es manifestado precisamente por la luz; o aún, como testimonia el apóstol: «Todo lo que es denunciado es puesto de manifiesto por la luz – τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται» (Ef 5, 13). Por eso mismo, la luz y lo que ésta hace aparecer se compenetran, y lo manifestado mismo se transforma en luz, como enseña de nuevo el apóstol: «Todo lo que es manifestado es luz – πᾶν γὰρ τὸ φανεροῦμενον φῶς ἐστιν» (*ibid.*). Si la belleza, por tanto, es justamente el manifestarse, y si el manifestarse es luz, entonces, repito, la belleza es luz y la luz es belleza. La luz absoluta será lo absolutamente bello: el Amor mismo en su perfección, que es quien hace a toda persona espiritualmente bella. El Espíritu Santo, el cual corona con su propia Persona el amor del Padre y del Hijo, constituye tanto el objeto como el órgano de la contemplación de la belleza. Precisamente por eso los santos padres llamaban a la *ascesis*, en cuanto actividad dirigida a la contemplación de la luz inefable por el Espíritu Santo, no una ciencia y ni tan siquiera un trabajo moral, sino un *arte*; es más: la ascesis era para ellos el arte por excelencia, «el arte de las artes»[134]. El conocimiento teórico, la filosofía, es el amor de la sabiduría, φιλο-σοφία; el saber divino (*theoría* en su sentido etimológico de visión de Dios) y contemplativo procurado por la ascesis es la φιλο-καλία, el amor de la belleza. Las colecciones de obras ascéticas[135], llamadas *Filocalias* desde la antigüedad, no están en modo alguno consagradas al «amor del bien»[a] en el sentido moderno de la palabra. Aquí esta «bondad» (*dobróta*) es tomada en el significado antiguo y general, que se acerca más a la belleza que a la perfección moral[136], y φιλοκαλία significa amor de la belleza. Y de hecho la ascética no está dirigida a formar un hombre «bueno», sino *bello*; el rasgo característico de los santos ascetas no es en modo alguno la «bondad», que se encuentra también en hombres carnales, incluso en pecadores habituales: es la *belleza* espiritual, la belleza deslumbradora de una persona resplandeciente, portadora de luz. Esta belleza es inaccesible para la inercia del hombre carnal. «Más bello que Cristo» –el Único sin pecado– «no existe nada»[137]. Pero no vamos a hablar sobre al ascetismo; se han consagrado tomos enteros a la descripción del camino ascético hacia la Verdad eterna, el único que a ella conduzca: porque en la ascética, como en matemáticas, no existen vías reales, y sólo un corazón purificado puede recibir en sí mismo la luz inefable de la Divinidad y volverse bello.

«Cuando el hombre ha quebrantado un mandamiento –dice san Macario el Grande–, el diablo ha cubierto toda su alma con una *cortina oscura*. Por eso viene finalmente la gracia y *quita toda la costra* que la recubre, de modo que el alma, volviéndose ya limpia y recibiendo *su propia naturaleza*, esta criatura irreprochable y pura, contempla siempre de un modo *puro* y con ojos *limpios* la gloria de la Luz

a. *Dobroto-liubie*, que puede traducirse tanto por «amor del bien» como por «amor de la belleza», es la denominación eslava de la Filocalia.

Verdadera y el Verdadero Sol de Justicia, que ha brillado en el mismo corazón»[138]. «Así como el ojo visible, cuando *está limpio*, ve siempre el sol, del mismo modo el espíritu (*um*), cuando se ha *purificado* perfectamente, ve siempre la gloria de la Luz-Cristo y permanece con Dios día y noche, de un modo semejante a como el cuerpo del Señor, uniéndose a la Divinidad, coexiste permanentemente con el Espíritu Santo. Pero a este grado no llegan los hombres en un momento, a no ser por medio de mucho trabajo, con aflicción, con grandes esfuerzos de autosuperación»[139].

Esta purificación o rectificación de uno mismo resulta necesaria para recoger todas las potencias del propio ser en el corazón[140], para consolidar internamente en torno al corazón todas las fuerzas del espíritu: la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad. «La reunificación de la mente en el corazón es la *atención*, la concentración de la voluntad es la *vigilancia*, la concentración de los sentidos es la *sobriedad*»[141]. Esta triple reunificación[a] de uno mismo es la que conduce a la «entrada en el templo interior», desde el cual se puede ver «el templo celeste». La luz del conocimiento divino es patrimonio de la persona purificada. Pero el Amor de Dios que ilumina al justo, irradiando ahora a partir de él, puede a veces –por la indecible misericordia divina, por las oraciones de la Madre de Dios, en función de algunos fines determinados– ser contemplado también por otros hombres que aún no se han hecho dignos de la espiritualización: la soledad del asceta no es más que la vía hacia una unificación superior. Las fronteras del Yo obstinado en permanecer en sí mismo se encuentran debilitadas y derruidas en el asceta, y por su medio se derrama en el alma del que entra en contacto con él una fuerza que no es de este mundo. Una gran luz indescriptible le deslumbra; ahora bien, aquel que no ha llegado al pleno desarrollo espiritual, ¿será capaz de ver en esta luz *todo* lo que puede y debe verse en ella? Lo dudo.

Así fue ya en el Antiguo Testamento: «Luego –relata la Sagrada Escritura–, bajó Moisés del monte Sinaí y, cuando bajó del monte con las dos tablas del Testimonio en su mano, no sabía que *la piel de su rostro se había vuelto radiante* por haber hablado con Dios.

Aarón y todos los israelitas miraron a Moisés, y al ver que *la piel de su rostro irradiaba*, temieron acercarse a él.

...Cuando Moisés acabó de hablar con ellos, *se puso un velo sobre el rostro*.

Siempre que Moisés se presentaba delante del Señor se quitaba el velo hasta que salía... Los israelitas *veían* entonces que *el rostro de Moisés irradiaba*, y Moisés *cubría de nuevo su rostro* hasta que entraba a hablar con Él» (Ex 34, 29-35).

Pero aquello que en el Antiguo Testamento constituía una excepción casi única a favor del «amigo personal de Dios» se ha convertido más o menos en

a. *Samosobranie*: la "actividad eucarística", anteriormente resaltada, es ahora aplicada a la obra ascética de la persona.

regla en el Nuevo. Se podrían aducir innumerables relatos acerca de la luz que irradia de los santos ascetas. Cito, como ejemplo, algunos de estos casos:

«Hubo un abba, de nombre Pambo, del que se cuenta que durante tres años estuvo rezando a Dios diciendo: 'Dame la gloria sobre la tierra'. Pero Dios lo glorificó de tal manera *que nadie podía mirar su rostro, a causa del resplandor que despedía su faz*»[142].

«Se decía de abba Pambo que, así como Moisés recibió la imagen de la gloria de Adán cuando su rostro fue glorificado (Ex 34, 29), así también la faz de abba Pambo *resplandecía como el rayo* y él estaba como un emperador sentado en su trono. Así fueron también abba Silvano y abba Sisoes»[143].

«Se contaba de abba Sisoes que antes de su muerte, cuando los padres estaban sentados en torno a él, *su rostro resplandecía como el sol*. Y les dice a los padres: 'He aquí que ha venido abba Antonio'. Un poco después les dice de nuevo: 'He aquí que ha venido el coro de los Profetas'. Y *su rostro se puso a resplandecer con mayor claridad*. Después dijo: 'He aquí que veo el coro de los Apóstoles'. *La luz de su rostro se volvió dos veces más potente*, y él conversaba con alguien. Entonces los ancianos comenzaron a interrogarle: '¿Con quién te entretienes, padre?'. Él respondió: 'He aquí que han venido los ángeles para tomarme consigo, y yo les he pedido que me dejen un poco más de tiempo para hacer penitencia'. Los ancianos le dijeron: 'Tú, padre, no tienes ya necesidad de penitencia'. Él les respondió: 'No, estoy convencido de que ni siquiera he empezado a hacer penitencia'. Pero todos sabían que él había alcanzado la perfección. De pronto *su rostro empezó de nuevo a brillar como el sol*. Todos se llenaron de temor, y él les dijo: 'Mirad, he aquí al Señor... Él ha dicho: Traed hasta mí el vaso elegido del desierto', y *al momento entregó el espíritu y se volvió resplandeciente como el rayo*. Todo el eremitorio se llenó *de suave olor*»[144].

«Uno de los padres contaba que uno se había encontrado con abba Silvano, y viendo que estaba resplandeciente *en su cuerpo y en su faz*, como un Ángel, cayó rostro a tierra. Decía además que *también otros padres poseían ese don*»[145].

«Un hermano que venía a la ermita, a la celda de abba Arsenio, miró por la puerta y vio que *el stárets parecía todo de fuego*. Este hermano era digno de tal visión. Cuando llamó a la puerta el *stárets* salió, y viendo que el hermano parecía asustado, le preguntó: '¿Has estado mucho tiempo llamando a la puerta?, ¿has visto algo aquí?'. El hermano le dijo: 'No'. Después de haber conversado un rato, el *stárets* le dejó partir»[146].

De entre los ejemplos casi contemporáneos tomo en consideración un fragmento del relato de N. A. Motovílov referente a su visita, al comienzo del verano de 1831, al bienaventurado Serafín de Sarov[147]. Aquí podremos observar cómo la intuición intelectual se encarna en todas las esferas del dato concreto. El santo le había explicado a Motovílov que todo el objetivo de la ascesis cristiana radica en la

adquisición del Espíritu Santo. Motovílov estaba perplejo, no llegando a comprender qué es lo que puede encontrarse en el Espíritu Santo. Continúo el relato con las palabras del testigo.

«Entonces el padre Serafín me cogió por los hombros y estrechándolos fuertemente dijo:

–Los dos estamos, tú y yo, en la plenitud del Espíritu Santo. ¿Por qué no me miras?

Yo respondí:

–No puedo mirarte, *bátiushka*. De tus ojos salen como relámpagos. Tu rostro se ha hecho más luminoso que el sol. Me duelen los ojos…

El padre Serafín dijo:

–No tengas miedo, amigo de Dios. Tú te has vuelto tan luminoso como yo. También tú estás presente en la plenitud del Espíritu Santo; de lo contrario, no habrías podido verme.

E inclinando su cabeza hacia mí, me dijo al oído:

–Dale gracias a Dios de que nos haya concedido esta gracia inefable. Ya lo has visto, ni siquiera he hecho la señal de la cruz: en mi corazón, solamente pensándolo, he rezado: 'Señor, hazle digno de ver con claridad, con los ojos de la carne, la bajada del Espíritu Santo, como cuando te dignaste aparecerte a tus servidores elegidos en la magnificencia de tu gloria'. E inmediatamente Dios ha escuchado la humilde plegaria del miserable Serafín. ¿Cómo no darle las gracias por este don extraordinario que nos ha concedido a los dos? Ni siquiera a los grandes ermitaños manifiesta Dios de este modo su gracia. Como una madre cariñosa, se ha dignado consolar con esta gracia tu corazón desolado, por las súplicas de la misma Madre de Dios... Pero ¿por qué no me miras a los ojos? Atrévete a mirarme sin miedo. Dios está con nosotros.

Después de estas palabras, levanté mis ojos hacia su rostro y se apoderó de mí un temor sagrado todavía mayor. Imaginaos en medio del sol, con el resplandor más fuerte de sus rayos del mediodía: así era el rostro del hombre que me estaba hablando. Veis el movimiento de sus labios, la expresión cambiante de sus ojos, oís el sonido de su voz, sentís la presión de sus manos en vuestros hombros, pero al mismo tiempo no percibís sus manos, ni su cuerpo, ni el vuestro; nada más que una luz deslumbrante que se propaga alrededor, a una distancia de varios metros, iluminando la nieve que cubría el prado y que caía sobre el gran *stárets* y sobre mí mismo. ¿Es posible representar la situación en que entonces me encontraba?

–¿Qué sientes ahora? –me preguntó el padre Serafín.

–Me siento extraordinariamente bien –dije yo.

–¿Cómo 'bien'? ¿Qué quieres decir con ese 'bien'?

Yo respondí:

–Siento el alma llena de un silencio y de una paz que no puedo expresar.

–Esa es, amigo de Dios –dijo el *bátiushka* Serafín–, la paz de la que el Señor hablaba cuando decía a sus discípulos: 'Os doy la paz, pero no como la da el mundo. Soy yo el que os la doy. Si fueseis de este mundo, este mundo os amaría. Pero yo os he elegido y el mundo os odia. Pero no temáis, porque yo he vencido al mundo' (Jn 14, 27; 15, 19; 16, 33). Es a estos hombres, elegidos por Dios pero odiados por el mundo, a los que Dios da la paz que tú sientes ahora, 'esa paz, dice el apóstol, que supera todo entendimiento' (Flp 4, 7). El apóstol la llama así porque ninguna palabra puede expresar el bien espiritual que hace nacer en los corazones de los

hombres en donde la implanta el Señor. Él mismo la llama 'su paz' (Jn 14, 27). Fruto de la generosidad de Cristo y no de este mundo, no la puede dar ninguna felicidad terrena. Enviada desde arriba por Dios mismo, es la Paz de Dios... ¿Qué estás sintiendo ahora? –me preguntó el padre Serafín.

–Una dulzura extraordinaria –le respondí yo.

Y él continuó:

–Es la dulzura de la que hablan las Escrituras: 'Beberán la bebida de tu casa y les saciarás del torrente de tu dulzura' (Sal 36 [35], 9). Desborda de nuestro corazón, corre por nuestras venas, procura una sensación de delicia imposible de expresar... ¿Qué más sientes?

–Un gozo extraordinario en todo mi corazón.

Y el *bátiushka* Serafín continuó:

–Cuando el Espíritu Santo desciende sobre el hombre con la plenitud de sus dones, el alma humana se llena de un gozo indescriptible y el Espíritu Santo recrea con su gozo todo lo que él ha hecho brotar. De este gozo es del que habla el Señor en el Evangelio cuando dice: 'La mujer que va a dar a luz sufre, porque ha llegado su hora. Pero cuando ha dado a luz a su hijo, ya no se acuerda del dolor, porque es muy grande su alegría. También vosotros tendréis que sufrir en este mundo; pero cuando os visite, vuestros corazones se llenarán de gozo, un gozo que nadie os podrá arrebatar' (Jn 16, 21-22). Por muy grande y consoladora que sea, la alegría que sientes en estos momentos no es nada en comparación con la que desveló el Señor por medio del Apóstol: 'El gozo que Dios reserva a los que le aman está por encima de todo cuanto puede ver, escuchar y sentir el corazón del hombre en este mundo' (1 Cor 2, 9)... ¿Qué más sientes, amigo de Dios?

Yo respondí:

–Un calor extraordinario.

–¿Cómo? ¿Un calor? ¿Acaso no estamos en el bosque, en pleno invierno? La nieve está a nuestros pies, estamos cubiertos de ella, y sigue cayendo... ¿De qué calor se trata?

–De un calor comparable al de un baño de vapor –le respondí.

–¿Y su olor –me preguntó él– es como el del baño?

–¡Oh, no! –dije yo–. No hay nada en la tierra que pueda compararse con este perfume. Cuando vivía todavía mi madre, me gustaba bailar y, cuando iba al baile, me rociaba con perfumes que ella compraba en los mejores almacenes de Kazán y que pagaba muy caros. Su olor no puede compararse ni siquiera con estos aromas.

Y el *bátiushka* Serafín, sonriendo, dijo:

–Amigo mío, lo sé tan bien como tú; y es eso especialmente lo que yo te pregunto. Es verdad; no hay ningún perfume en la tierra que pueda compararse con el buen olor que ahora respiramos, el buen olor del Espíritu Santo. ¿Qué hay en la tierra que se le pueda parecer? Acabas de decir que hace calor, como en el baño. Pero mira: la nieve que nos cubre a ti y a mí no se deshace, lo mismo que la que está a nuestros pies. Por tanto, el calor no está en el aire, sino dentro de nosotros mismos. Ese calor es el que el Espíritu Santo nos hace pedir en la oración: '¡Que nos caliente, Señor, tu Espíritu Santo!'. Este calor permitía a los ermitaños, hombres y mujeres, no temer el frío del invierno, rodeados como estaban, no ya de un manto forrado, sino de un vestido tejido por el Espíritu Santo. Así es en realidad como debe ser: la gracia divina habita en lo más profundo de nosotros, en nuestro corazón. El Señor dijo: 'El reino de los cielos está dentro de vosotros' (Lc 17, 21). Por el reino de los cie-

los entiende la gracia del Espíritu Santo. Ese reino de Dios está en nosotros ahora. El Espíritu Santo nos ilumina y nos calienta. Llena el ambiente de perfumes variados, alegra nuestros sentidos y sacia nuestros corazones de un gozo inefable...»[a].

Este relato, por ser casi contemporáneo y haber sido escrito además por un hombre habilidoso, está lleno de particularidades altamente significativas y de rasgos muy vivos. En este sentido, es inmensamente valioso e incluso representa algo excepcional. Pero la realidad misma de la luz aparece testimoniada en toda una serie innumerable de vidas de santos y relatos sobre sus hechos, de modo que es necesario haber perdido el sentido para atreverse a negar la autenticidad de estas manifestaciones de la luz de la gracia. Estas manifestaciones son también confirmadas, en los iconos, por el hecho de las *coronas* (se trate de *nimbos*, de *aureolas* o de la *gloria*, en sus diversas y variadas formas[148]), que representan precisamente aquella luz de la gracia que emana de los pneumatóforos: porque estas *coronas* no habrían podido aparecer ni mantenerse en la iconografía y en otras artes figurativas si fuesen –como se presupone a veces– una mera convención, un atributo caprichoso de la santidad.

Es poco probable que un fenómeno tan duradero y tan ampliamente extendido haya podido aparecer «sin la chispa de fuego» de una experiencia, y que no exprese alguna realidad que le sirva de fundamento. Se plantea la cuestión: ¿Acaso no se daba ya la contemplación de *esta* misma luz entre los místicos no cristianos, al menos, como ejemplo, entre los neoplatónicos?[149] Porque no hay duda de que también ellos contemplaban una *cierta luz*; no hay duda de que también ellos estaban felices por su visión. Ciertamente, veían y estaban felices. Es incluso posible que hayan visto la luz de la Divinidad. Digo sólo que «es posible», ya que la visión de la luz interior puede constituir también un caso de «seducción (*prélest'*)[b]», es decir, un fenómeno con un significado puramente psico-fisiológico y subjetivo, que a veces –y puede que siempre– no se produce sin la contribución de fuerzas oscuras, que asumen el aspecto de un ángel de luz. Con todo, aunque se hubiera tratado de una experiencia real, esta luz de la que habla la doctrina de los místicos de todas las regiones y pueblos y que es interpretada por ellos precisamente como la luz del mundo superior, como luz divina; esta luz, digo, presentaba para ellos *tan sólo* el carácter de una intuición, pero no el carácter de la racionalidad, de la demostración; es decir, no se trataba de una

a. He tomado la traducción, con algunos retoques, de la edición española de los escritos de san Serafín: I. Goraínoff, *Serafín de Sarov*, Sigueme, Salamanca 2001.

b. Según K. Ware, «*Prelest'*: podría traducirse por 'seducción'. Sin embargo, la palabra tiene un sentido a la vez más amplio y más técnico. La *prelest'* es el estado de un alma que se ha separado de la verdad. El obispo Ignacio la define como la corrupción de la naturaleza humana por la aceptación de un espejismo en lugar de la verdad»; Introducción a *Arte de la oración. Textos de Teófano el Recluso sobre la práctica de la oración*, Lumen, Buenos Aires 1990, 29.

intuición racional, de una intuición que llevase en sí los signos que la probasen por ella misma. Esta luz les aportaba una nueva realidad espiritual, pero esta última recibia de aquella luz tan poca justificación como la que otorga la intuición sensible habitual, la cual, aportando ciegamente una realidad del mundo sensible, la deja sin demostrar, sin justificar. La luz de los místicos no resolvía para ellos la ἐποχὴ, y es que no podía hacerlo. Ellos, aun viendo, no veían. Me preguntarás que por qué es así. Porque no conocían el dogma de la Trinidad, porque sólo disponían de fantasmagorías de doctrina trinitaria[150], las cuales no contenían su sal: la superación supralógica de la ley de identidad. Para poder contemplar la luz espiritual como algo *que se demuestra por sí mismo*, es necesario conocer ya con antelación los resultados del análisis de esta luz; entonces se sintetiza ante los ojos de nuestro espíritu la Trinidad con la Unidad, y somos así capaces de ver el «ὁμοούσιος» como algo efectivamente dado. El dogma, que en virtud de su carácter supralógico no habría podido ser anunciado por nadie fuera del mismo Dios, que en labios de alguien que no fuera el Señor se habría reducido a un juego farragoso de palabras, es aquella «masa de apercepción» de Wundt[151] que nos permite dirigir la mirada espiritual hacia donde es necesario dirigirla para resolver finalmente la ἐποχὴ. Ninguna fuerza humana, apoyándose en sí misma, hubiera tenido el poder de analizar la Unidad infinita, así como tampoco hubiera podido sintetizarla. Porque el Infinito Sintetizado es absolutamente indivisible en unidades. Y sólo teniendo en la conciencia el dogma, es decir, el análisis comunicado por el mismo Dios, podemos percibir en la luz divina la realización de este dogma.

Por esto mismo la luz vista por Plotino y por otros místicos, cualquiera que fuera su proveniencia, le resultaría tan indiferente a un escéptico absoluto como la misma luz sensible. No hacía más que complicar la carga del escepticismo, aportando sólo una *nueva* serie de intuiciones ciegas que no poseen en sí mismas su propia fundamentación. De hecho y generalmente, son muchos los hombres que han visto algo, pero no comprendían y no podían comprender *el sentido* de lo que veían. Para llegar a percibir era necesaria una hipótesis; pero para formular esta hipótesis, que contradice claramente la norma del entendimiento, haría falta vivir en las entrañas de la Santísima Trinidad, ser el Hijo de Dios; y para hacer que un hombre cualquiera llegara a creer en esta hipótesis era necesario tener una autoridad *infinita*, apoyada en un amor que se ofrece a sí mismo en sacrificio, en una pureza sin mancha, en una belleza inimaginable y en una sabiduría insuperable. Fuera de Cristo era imposible la hipótesis de la Trinidad, así que sin Él resultaba imposible una visión absoluta.

Lo anteriormente expuesto constituye aproximadamente la respuesta del p. Serapión Mashkin a la cuestión de la luz vista por los neoplatónicos. «La hipótesis –escribe en otro lugar– es 'el ojo de la inteligencia'; constituye la posibilidad del fenómeno y al mismo tiempo su 'masa de apercep-

ción'. Quien posee este 'ojo' es capaz de percibir por experiencia también la realidad de posibilidades hipotéticas, adquiere un conocimiento que se acerca a la comprensión de la necesidad de ser de lo que parecería ser sólo hipótesis, comprensión que nos da la *certeza*».

Y si el dogma es «el ojo de la mente», entonces el que es por excelencia el portador del dogma se convierte en «el ojo de la humanidad», aquel ojo por el que la humanidad dirige su mirada hacia la luz inaccesible de la gloria del Dios inefable. Sólo ahora se vuelve claro el sentido interno de la definición que dio san Gregorio el Teólogo de Atanasio Magno. Éste último, que expresó y defendió hasta el final el dogma de la Trinidad, era verdaderamente «el ojo más santo del universo»[152]. Por Él, el universo ha contemplado la Verdad.

El camino espinoso de la actividad de la mente es coronado por la felicidad del conocimiento absoluto.

«Sintiendo la necesidad de volver a mí mismo, entré guiado por ti en mi mundo interior; y pude hacerlo porque tú te hiciste mi ayuda –dice san Agustín–. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, una luz inconmutable por encima de este ojo de mi alma, por encima de mi mente. No era esta luz algo vulgar y visible para toda carne. Era más poderosa que la luz del sol, pero no porque resplandeciese de un modo más claro u ocupase todo por medio de su masa. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas las demás. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra: estaba sobre mí porque ella me ha creado, y yo debajo por ser hechura suya. *Quien conoce la Verdad conoce esta luz, y quien la conoce conoce la eternidad. La Caridad es quien la conoce.* ¡Oh, eterna Verdad y verdadera Caridad y amada Eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí tú me tomaste para que viese que existía lo que había visto, mientras que yo, que he visto, todavía no existo… Y tú me gritaste de lejos: *Yo soy el que soy*, y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar alguno para la duda: más fácilmente dudaría de mi propia vida que no de que existe la Verdad, que se percibe por la investigación de las cosas creadas»[153].

¡Gloria a Ti que nos has mostrado la luz![a]

a. *Ekfónisis* (aclamación en voz alta pronunciada por el celebrante) de acción de gracias por la luz, que encabeza la gran doxología en el oficio matutino.

Pignus amoris. Las arras del amor

VI. Carta quinta: *El Paráclito*

¿Te acuerdas, Amigo lleno de quietud, de nuestros largos paseos por el bosque en el mes de agosto agonizante? Los troncos plateados de los abedules se erguían como esbeltas palmeras, y las amapolas de un verde dorado, como si hubieran perdido su sangre, se apretaban contra los álamos morados y purpúreos. Y sobre la superficie de la tierra tendían los nogales su ramaje como un velo de verdor por el que se filtraba la luz. Un hálito de solemnidad sagrada ondeaba en el ámbito de este templo abovedado.

¿Te acuerdas, Amigo lejano y eternamente cercano, de nuestras profundas conversaciones? El Espíritu Santo y las antinomias religiosas: he aquí, según recuerdo, lo que nos interesaba por encima de todo. Y satisfechos del paseo por nuestro bosque lleno de misterio, atravesábamos los sembrados a la puesta del sol, embriagándonos del crepúsculo llameante; y nos alegrábamos de que la cuestión se aclarase, y de haber llegado por caminos diferentes a la misma conclusión. *Entonces* las ideas fluían en corrientes encendidas como la bóveda celeste, y bastaba con media palabra para adivinarnos el pensamiento. Con un entusiasmo inspirado, frío y ardiente a un tiempo, se erizaban los cabellos y un hormigueo recorría la espina dorsal.

¿Te acuerdas, Hermano mío, que eres una sola alma conmigo, de los cañaverales sobre las negras calas del río? Detenidos en silencio en la orilla escarpada prestábamos oído al murmullo secreto del atardecer. Un misterio in-

decible, jubiloso, maduraba en el alma, pero no decíamos palabra alguna sobre él, nos hablábamos el uno al otro silenciosamente: esto era entonces…

Ahora ha llegado el invierno. Estoy trabajando bajo la lámpara, y la luz crepuscular de la tarde en la ventana parece azul, majestuosa como la Muerte. Y yo, como si estuviera a punto de morir, recorro de nuevo todo el pasado, vuelvo a emocionarme con una alegría que no es de este mundo. Pero no encuentro nada que recoger ahora que estoy solo. Unos pobres pensamientos fragmentarios es todo lo que puedo escribirte. Y a pesar de todo los escribo: son tantas las aspiraciones profundas que se encuentran vinculadas con la cuestión del Espíritu Santo que voy a intentar redactar al menos algunas líneas en recuerdo tuyo. Que las páginas de esta carta sean como flores secas de *aquel* otoño.

El conocimiento de la Verdad, es decir, de la consubstancialidad de la Santa Trinidad, se realiza por la gracia del Espíritu Santo. Toda la vida ascética, o sea, la vida en la Verdad, es dirigida por el Espíritu Santo. La Tercera Hipóstasis de la Santa Trinidad se muestra de algún modo como la más próxima, la más sinceramente abierta para el asceta de la Verdad. Es Él, «el Espíritu de la Verdad» (Jn 12, 36), quien en el alma misma del asceta da testimonio del Señor, es decir, de la *unidad de substancia*; es Él quien enseña «lo que hay que decir» ante todos aquellos que, encontrándose fuera del Espíritu, persiguen al Señor: la idea de la *uni-substancialidad* (Lc 12, 11-12). Pero a pesar de esto, el conocimiento del Espíritu como Consolador, el gozo que proviene del Paráclito, no baña de oro más que las cumbres de la pena, como el rosa de un sol fatigado por la jornada que sonríe en los picos del Cáucaso nevados en la cima. Solamente *al final* del camino espinoso se vislumbran las nubes rosadas de la criatura purificada y el resplandor de nieve de la carne santa y transfigurada.

Solamente al final… Esto es *así* para la vida personal de cada uno; *así* es también para la totalidad de la vida de la humanidad. Durante el tiempo en que la humanidad no se había establecido todavía con paso firme sobre el sendero de la salvación, el Señor la sostenía directamente. Entonces se había olvidado todo sufrimiento, pero las penas estaban ya en germen preparándose para aflorar. «¿Cómo pueden ayunar los hijos de la cámara nupcial mientras el esposo está con ellos? Pero vendrán los días en que el esposo les será arrebatado, y entonces ayunarán» (Mt 9, 15).

Es verdad que al comienzo de la obra ascética también la Esposa nos recibe con su beso de ternura. Es verdad que el cristianismo apostólico había palpitado con una alegría completa. Pero *este* beso y esta alegría no representan más que los esponsales. Es una alegría dada como viático para un largo camino y para afrontar sufrimientos sin número, infundida no como pago del mérito, sino para recobrar fuerza y vigor.

Se vislumbró el resplandor de un instante maravilloso, enceguecedor, y… pronto fue *como si no* se hubiera producido nunca. El Señor se separó

de la tierra y de todas las realidades de la tierra sobre las que había logrado extender su dominio de un modo inmediato y visible por medio de su propia iluminación. Él permanece con nosotros, a pesar de no estar ya con nosotros de un modo humano y terreno. Exactamente lo mismo sucede en la vida personal al comienzo del camino ascético, cuando, sin que se haya merecido ni esperado, una alegría inmensa e indecible cubre al alma con su sombra. Lo mismo que el purísimo Cuerpo y la preciosa Sangre de Cristo, que son dados como alimento y fortaleza, esta alegría viene para iniciar «los *esponsales* del Reino futuro», como *las arras*[154] de la alianza que culminará en la espiritualización y la transfiguración del ser entero.

Esto sucede, repito, al comienzo del camino. Y es infinitamente gozoso este comienzo; la humanidad se sentía *entonces* tan bien, tan inexplicablemente bien que, guardando en la memoria el sabor de la dulce despedida, bastaba el recuerdo de su visión fugaz para encontrar fuerzas con que superar los abismos. Añorando el entusiasmo del amor primero puede el asceta expulsar los negros pensamientos enturbiados por las dificultades cotidianas y vencer el tedio y la tristeza de los días grises.

Pero en general, por término medio y de un modo ordinario, podemos constatar lo siguiente: tanto el cristiano en su vida personal, fuera de los impulsos vitales más elevados, como la Iglesia en su vida cotidiana, exceptuando a los elegidos del Cielo, conocen sólo de una manera *reducida, confusa y oscura* al Espíritu Santo en cuanto Persona. Y con esto se relaciona el que tampoco se conozca más que de un modo insuficiente y esporádico la naturaleza celeste de la Creación.

Y es que no puede ser de otro modo. La visión del Espíritu Santo volvería a la criatura *plenamente* pneumatófora, produciría la *plena* divinización de toda la Creación, otorgaría una iluminación *acabada*. Entonces se terminaría la historia, entonces culminaría la plenitud de los tiempos y de los plazos, de modo que en toda la extensión del mundo ya no existiría el Tiempo. Insisto, esto supondría el cumplimiento perfecto, como fue digno de verlo el Águila, el Vidente de los misterios que narra en el Apocalipsis: «Y entonces el Ángel que yo había visto *en pie sobre el mar y sobre la tierra* elevó la mano hacia el cielo y juró por Aquel que vive por los siglos de los siglos, que ha creado el cielo y todo lo que contiene, la tierra y todo lo que contiene, el mar y todo lo que contiene, *que no habrá ya tiempo* – ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται; sino que en los días en que se hará escuchar el séptimo ángel, cuando tocará la trompeta, *el misterio de Dios se cumplirá* –ἐτελέσθη–, como había anunciado a sus siervos los profetas» (Ap 10, 5-7). He aquí lo que sucederá en el límite de la historia, en el punto en que el Paráclito se manifieste plenamente.

Pero mientras dura la historia la iluminación por el Espíritu sólo es posible en algunos momentos privilegiados; entretanto, sólo determinadas personas llegan a conocer al Paráclito en ciertos instantes singulares, y entonces se

elevan por encima del tiempo hasta la Eternidad; «no existe para ellos el tiempo», y la historia ha llegado para ellos a su final. La plena adquisición del Espíritu es inaccesible para los creyentes en su conjunto y es también imposible para un creyente determinado en la totalidad de su vida. La victoria de Cristo sobre la Muerte y la Corrupción no ha sido asimilada todavía por la Creación, no lo ha sido aún completamente. Por eso no se da todavía un conocimiento integral. Del mismo modo que las santas reliquias incorruptas de los ascetas son anticipo de la victoria sobre la Muerte, es decir, de la manifestación del Espíritu en la naturaleza carnal, así también las santas visiones espirituales son anticipo de la victoria sobre el entendimiento, es decir, de la manifestación del Espíritu en la naturaleza psíquica. Pero hasta que la resurrección no sea algo dado no se dará tampoco una iluminación plenamente racional (*razumnogo*) por parte del Espiritu Santo. Afirmar entonces que se ha alcanzado el conocimiento pleno o la plena purificación de la carne no es más que una impostura, la impostura de Simón el Mago, de Manes, de Montano, de los sectarios y de otros mil pseudo-pneumatóforos semejantes a ellos que han vivido en la mentira y han calumniado al Espíritu. No es otra cosa que la perversión del ser humano en su totalidad, que tiene el nombre de «*perdición espiritual*» o «*seducción*»[155] («*prelschenie*» o «*prélest'*»).

Sí, es cierto: el Espíritu Santo actúa en la Iglesia. Pero el llegar a conocerlo ha constituido siempre o bien una prenda o bien una recompensa, en momentos especiales y para personas extraordinarias; y así seguirá siendo hasta que todas las cosas no «lleguen a su cumplimiento». Es la razón por la que, leyendo la literatura eclesial, no podemos pasar por alto un fenómeno que al principio nos parece extraño, si bien más tarde, a la luz de todo lo dicho, comienza a mostrar su necesidad interna. Es el hecho de que todos los Santos Padres y filósofos místicos hablan de la importancia de la idea del Espíritu en la concepción cristiana del mundo, pero después casi ninguno sabe ofrecer una explicación precisa y decisiva de su porqué. Resulta evidente que los Santos Padres saben *algo* con su capacidad de intuición; pero resulta más evidente aún este otro hecho: este conocimiento está tan profundamente rodeado de oscuridad, se «corresponde» en tan ínfima medida con la lógica normal, es tan inefable, que no son capaces de revestirlo con las palabras precisas. El fenómeno se evidencia en primer lugar en los teólogos dogmáticos, porque ellos se ven en la obligación de hablar con fórmulas claras que lleguen al fondo del asunto; pues bien, en esta cuestión casi permanecen mudos, o bien caen en equívocos manifiestos. Recordemos al menos, del siglo II, el «sistema biunitario» de Hermas y el autor de la segunda Carta pseudoclementina a los Corintios: ambos confunden directamente al Espíritu Santo con la Iglesia[156]. O recordemos aún, del siglo III, el sistema de Tertuliano, donde el Espíritu aparece tan poco claramente diferenciado del Verbo que casi no puede ser distinguido de él, y muchas veces es nombrado uno en lugar del otro[157].

Esta contradicción interna me ha sorprendido por primera vez, de manera especial, leyendo los *Principios* de Orígenes, obra que data de los años 228-229. Exponiendo la dogmática cristiana, Orígenes manifiesta la firme convicción de que la idea del Espíritu Santo es una idea eminentemente cristiana, una especie de *shibboleth* del cristianismo. Dice el Alejandrino:

«Todos aquellos que reconocen de un modo u otro la Providencia, confiesan que existe un Dios inengendrado, el cual ha creado y ordenado todo; todos lo reconocen como padre, *parentem*, del universo. Después, no somos los únicos que predicamos que Él tiene un Hijo. Así, si bien es verdad que a los filósofos griegos y bárbaros semejante idea les parece bastante extraña e increíble, no es menos cierto que algunos de entre ellos expresan una opinión sobre el Hijo cuando confiesan que todo ha sido creado por la palabra o por la razón divinas... Por lo que respecta, empero, a la *hipóstasis* (*subsistentia*, traducción literal de ὑπόστασις) del Espíritu Santo, nadie ha podido hacer ni tan siquiera una suposición referente a su persona, excepto aquellos que eran conocedores de la ley y los profetas, o aquellos que confiesan la fe en Cristo»[158].

Podemos, en verdad, dudar de que las cosas sean efectivamente así. San Justino Filósofo, en su primera *Apología*[159], que data probablemente del año 150 o incluso de entre 138-139, y escrita por tanto unos 80 o 90 años antes de los *Principios* de Orígenes, Justino, digo, le atribuye con no menor firmeza a Platón el conocimiento de *cada una de las tres* Hipóstasis. De todos modos, independientemente de la mayor o menor exactitud de la convicción de Orígenes, ésta resulta muy característica para la comprensión de la historia del conocimiento espiritual. Se podría pensar, en efecto, que tras enunciar la constatación expuesta más arriba, Orígenes procedería a deducir la idea del Espíritu Santo, como había hecho antes con las ideas del Padre y del Hijo. Pero en realidad «Orígenes no ha llevado a cabo la tarea de dar una fundamentación especulativa al hecho de la existencia del Espíritu Santo, no ha indicado la necesidad lógica precisamente del carácter trinitario de la Divinidad». Es el juicio de uno de los historiadores más imparciales y de los más sabios dogmáticos[160].

Por lo demás, el mismo Orígenes estaría de acuerdo de antemano con esta severa sentencia. Porque aquello que el crítico le exige, aquello que le exigiría también el movimiento natural del pensamiento, resulta según el Alejandrino[161] sencillamente *imposible*. Cierto, la deducción no es posible, admitámoslo; pero aquí se encierra una confusión, porque la imposibilidad de la *especulación* no justifica en modo alguno la indecisión y la falta de precisión también y precisamente en la *exposición* del material dogmático. Y Orígenes, con esa forma suya de exponer por medio de interrogaciones, muchas veces simplemente elude toda respuesta, y otras muchas se olvida abiertamente de la idea del Espíritu Santo. ¡Un olvido, por otra parte, fácilmente explicable! En realidad el Espíritu Santo, si hacemos un análisis metafísico profundo del sistema de Orígenes, no tiene cabida en su pensamien-

to; constituye, digámoslo así, una «ventana falsa» necesaria para la simetría de la construcción, y no más. Orígenes el gigante, que paseaba con vigor y seguridad por los campos de la dogmática, que no temía formarse sus propias concepciones, impresionantes a veces por la audacia y amplias miras de su vuelo, he aquí que este mismo Orígenes *pasa por alto* de modo inesperado precisamente aquello que había declarado como el aspecto esencial de la concepción cristiana de la vida; y finalmente, convirtiéndose en algo insignificante, en un pajarillo encorvado y encogido, sólo es capaz de mascullar de modo confuso e ininteligible las cosas más importantes.

Esta caída de las alturas a lo deplorable es tan sorprendente que enseguida saltó a los ojos de todos, comenzando por Basilio Magno, en opinión del cual «Orígenes es un hombre que no ha tenido conceptos del todo sanos sobre el Espíritu Santo»[162], y terminando con sus defensores modernos, los cuales han intentado justificarle, bien por causa del interés casi exclusivo de su tiempo en la elaboración de las ideas de Hijo y de Padre, bien aduciendo el carácter insuficiente de las definiciones conciliares relativas al Espíritu Santo, bien por la intención expresada por el mismo Orígenes de pronunciarse en otra obra sobre las cuestiones en causa[163]. Pero, sea como sea, queda una impresión directa e indudable: en la conciencia de Orígenes esta idea sufre de una insuficiente cristalización interna. Lo mismo habría que decir de tantos otros, sea porque hablan del Espíritu Santo de un modo oscuro y fragmentario, sea porque lo hacen con reserva y precaución.

Esta insuficiente cristalización de las ideas, que proviene del carácter excepcional de los encuentros intelectuales con el Espíritu Santo, se patentiza también en un hecho: no raras veces, en los escritos eclesiales, como he mostrado más arriba, los contornos de las ideas del Espíritu Santo y de la Sofía-Sabiduría se encuentran perfilados con una cierta indistinción, de modo que a veces hasta resulta difícil diferenciar aquellas ideas de la idea del Logos. El fenómeno es tanto más chocante cuanto más nos percatamos de que las ideas de Padre y de Hijo fueron elaboradas con toda la sutileza del mundo, pudiéndose decir que habían llegado a alcanzar una acuñación satisfactoria. Después de la lectura de los escritos eclesiales, le queda a uno inevitablemente la misma impresión general, inmediata, que produce un cuadro en el cual una parte está ya terminada, mientras que el resto aparece tan sólo vagamente esbozado. Ciertamente, es posible aducir *todo tipo* de pasajes de las obras de los Padres adaptándolos convenientemente. Con todo, es imposible no reconocer que en general las cosas se presentan como he mostrado aquí; esta impresión *general* puede ser fácilmente justificada si probamos a comparar la doctrina sobre el Padre y el Hijo con la enseñanza sobre el Espíritu Santo[164].

Es verdad que en torno al Espíritu Santo se dan controversias y se proponen afirmaciones diversas. Pero todas ellas tienen un carácter formal y

esquemático; comparadas con las afirmaciones correspondientes en relación con el Hijo y el Padre, las relativas al Espíritu chocan por su diferencia, lo mismo que unos contornos de un cuadro trazados a lápiz en comparación con el lienzo lleno de colores. Mientras que las propiedades del ser hipostático del Padre y del Hijo son percibidas con la vibración de cada fibra del organismo espiritual; mientras que las herejías referentes al Padre y al Hijo provocan un rechazo inmediato y orgánico en todo el ser interior; mientras que la naturaleza del Padre y del Hijo se dejan expresar en fórmulas transparentes como el cristal y armoniosas desde un punto de vista geométrico, fórmulas que adquieren enseguida el carácter de un axioma religioso, la doctrina del Espíritu Santo, por su parte, escapa totalmente o casi del todo a un examen atento, y viene expresada por vía de huida y dando un rodeo, como si se tratara de un mero teorema lógico, conforme a este esquema: «así como en relación con el Hijo se ha dicho esto y lo otro, *del mismo modo nos vemos ahora obligados* a decir sobre el Espíritu esto y lo otro». Para el hombre creyente, la veracidad de las definiciones relativas al Hijo salta a la vista con una evidencia inmediata, mientras que para intentar comprender las referentes al Espíritu se sigue un camino indirecto, estableciendo su veracidad por medio de la exactitud formal de una cadena de razonamientos. El esfuerzo de demostración y fundamentación lógica llevado a cabo por la "logología" en relación con el dogma ha podido resultar, y así ha se ha mostrado de hecho, una estructura ingenua, insuficiente y provisoria; si pudo sostenerse, fue porque el edificio mismo de la dogmática se apoyaba sobre la gran palabra ὁμοούσιος, que aparece como una *verdad inmediata* para la conciencia, para la vida conforme a la fe en Cristo Jesús, palabra que mantenía en pie la construcción entera y sobre la cual se sustentaba el resto del andamiaje. Para las personas espirituales, la «homoousía» del Logos constituía un dato firmemente enraizado en la experiencia viviente, y por eso eran capaces, partiendo de este dato, de reconocer y confesar la uni-substancialidad *aun a pesar* de una argumentación débil y *sin tener en cuenta* las demostraciones contrarias. En la doctrina dogmática sobre el Logos-Palabra el peso de la argumentación no constituía más que un añadido. Sin embargo, en la doctrina sobre el Espíritu Santo la argumentación lo era casi *todo*, y *sin ella* el dogma perdía su fuerza de convicción. Lo que expone el adamantino Orígenes sobre el ser y la procedencia del Espíritu Santo no es más que una doctrina inventada *ad hoc*, una especulación construida adrede para evitar entrar en confrontación con la tradición eclesial; en realidad, para Orígenes habría resultado más natural, más *cómodo*, si hubiera sido posible, guardar un silencio total sobre el Espíritu Santo. El Espíritu «procede» del Padre, porque de no ser así *habría tenido* que ser engendrado, o bien por el Padre, y entonces el Hijo tendría un «hermano» (ésta era precisamente la objeción que los pneumatómacos hacían a los ortodoxos), o bien por el Hijo, y en este caso sería «nieto» del

Padre (argumento de Tertuliano y de otros). Y el pensamiento de Orígenes sobre el Espíritu es tan confuso que en el *Comentario a Juan*[165] oscila entre la *creación* del Espíritu por el Padre y su *procedencia* del Padre, pronunciándose a veces por lo uno, a veces por lo otro.

Me dirás: «Pero ¿por qué te ha dado por Orígenes?». En primer lugar, porque es un gran teólogo y una inteligencia fuerte e independiente; en segundo lugar, porque ha ejercido una influencia incalculable sobre toda la teología posterior. Lo que hemos visto en Orígenes vamos a constatarlo también, *mutatis mutandis*, en otros teólogos.

El mismo Atanasio de Alejandría –no sólo «Magno» de título, sino verdaderamente grande–, quien en tres de sus Cartas a Serapión de Thumis (la primera, la segunda y la cuarta) nos ha dejado en relación con el Espíritu Santo «un estudio exhaustivo, convertido en modelo para los escritores posteriores»[166], argumenta exclusivamente *ad personas*; se apoya precisamente, de modo principal, sobre el hecho de que aquellos que admiten la creaturalidad del Espíritu «dividen y descomponen la Trinidad», poniendo en peligro la misma doctrina sobre el Hijo, etc. De este modo, Atanasio *se ve obligado* a reconocer que también el Espíritu Santo es «de la misma substancia», porque de no ser así *se debería* renunciar a todo lo que se dice sobre el Hijo. Pero ni siquiera Atanasio aclara de un modo explícito en qué consiste la «ἐκπόρευσις, procedencia» del Espíritu, y en qué se diferencia de la «γέννησις, engendramiento» del Hijo. De las tres propiedades personales de las hipóstasis divinas –que son: ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις–, las dos primeras resultan, para las categorías de la espiritualidad común, plenamente comprensibles, mientras que la última representa sólo la señal anticipada de *algo indeterminado* que es inminente, pero que la experiencia espiritual está aún por alcanzar.

De un modo igualmente formal objetaban contra los pneumatómacos también Gregorio de Nisa junto con Basilio Magno[167]; tampoco ellos, a pesar de estar habituados a los altos vuelos intelectuales, fueron capaces de afrontar la cuestión propia del Espíritu Santo. También en ellos el Espíritu es considerado en apéndice al Padre y al Hijo, sin lograr una pneumatología directa.

San Basilio Magno contribuyó, probablemente más que ningún otro, a la preparación de las mentes para el segundo Concilio Ecuménico, es decir, para la toma de conciencia del dogma del Espíritu Santo. Y sin embargo la diferencia entre, por una parte, la famosa *tolerancia* de san Basilio Magno en la polémica con los macedonianos y en general en los problemas de la pneumatología, y por otra parte el *ardor* que dominaba toda la atmósfera espiritual en el examen de la "logología", puede que estuviera condicionada en altísimo grado por la diferencia en la convicción *interior* con que san Basilio se ocupó de las diversas posiciones[168]. Surge sin querer la sospecha de que su actitud no se debía tan sólo a un gesto de tolerancia ante los otros,

sino que también tenía como causa una cierta frialdad personal ante un problema que no le había realmente penetrado con suficiente profundidad en el corazón. Es cierto que también Basilio Magno se ocupó de la unisubstancialidad del Espíritu Santo, pero dedicando a esta cuestión una mirada de soslayo, mientras que el punto de vista hacia el que dirigía con más fuerza su atención era la unisubstancialidad del Hijo. La confesión espontánea y libre en defensa del Hijo parece que *arrastraba* consigo la confesión involuntaria e inevitable en defensa del Espíritu.

Repito, esto no responde a una casualidad en la historia *de la teología*, sino a la irrevocable consecuencialidad en el cumplirse de las horas y los plazos, a un necesario e ineluctable proceso en el exteriorizarse de la revelación, relativamente oscura todavía, del Espíritu *como Hipóstasis*, a una insuficiencia que es propia *de la misma vida*. Nuestra afirmación puede ser fácilmente demostrada. Esta es la vía: ¿Dónde encontramos la expresión inmediata de la experiencia espiritual?, ¿dónde aparece ésta menos elaborada especulativamente? En las oraciones y en los himnos, en la liturgia: el culto litúrgico es esencial en la vida del cuerpo eclesial, constituye la más importante de sus funciones. El testimonio de la liturgia es la fuente más segura. Nos preguntamos entonces dónde habremos de buscar con preferencia una indicación sobre el puesto que ocupaba el Espíritu Santo en la mente y el corazón de los antiguos miembros de la Iglesia, en comparación con las otras Hipóstasis. Ciertamente, allí donde una misma festividad estaba dedicada a la glorificación de las tres Hipóstasis en común.

La liturgia de la Fiesta de la Trinidad, es decir, del día consagrado expresamente a la Santísima Trinidad, deberá decididamente indicarnos hasta qué punto el carácter hipostático del Espíritu Santo constituía un patrimonio de la experiencia eclesial viviente, y no un mero teorema de la teología dogmática. Y esta indicación es tanto más valiosa para nosotros si tenemos en cuenta que la parte fundamental del *Oficio de Pentecostés*[169] –me refiero a las tres oraciones solemnes que se rezan de rodillas– había sido compuesta, con toda seguridad, precisamente en torno al tiempo de Basilio Magno, si no durante su misma vida.

¿Qué es lo que encontramos aquí? La *primera* oración de rodillas comienza con las palabras:

«Purísimo, inmaculado, carente de origen, incomprensible, invisible, cuyas huellas no se pueden seguir, infalible, invencible, fuera de todo número, carente de todo mal, Señor: que eres el único inmortal, que habitas en una luz inaccesible; que has creado el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contiene: que, antes de que te sean expuestas, cumples las súplicas de todos; a Ti te rogamos y a Ti suplicamos, Señor amigo de los hombres, *Padre* de nuestro Dios y Señor Jesucristo…». Evidentemente se trata de una oración dirigida a *Dios Padre*.

La *segunda* oración de rodillas se dirige al *Hijo*:

«Señor *Jesucristo*, Dios nuestro, que has dado tu paz a los hombres y el don del Espíritu Santo, mientras estabas todavía con nosotros en esta vida, lo has concedido para siempre a los creyentes como herencia incorruptible…», empieza a rezar el sacerdote celebrante.

Finalmente la *tercera* oración de rodillas, que en el rito ocupa un lugar que corresponde exactamente al puesto de las dos primeras oraciones, es decir, que es litúrgicamente análoga a ellas, se abre con la invocación:

«Fuente que mana eternamente, dadora de vida e iluminadora, Poder siempre de la misma naturaleza del Padre, que has llevado a cabo de modo maravilloso todo lo necesario para la salvación humana…».

Pero ¿a quién se dirige precisamente esta oración? ¿Qué es lo que sigue? Según el sentido de la celebración misma (¡estamos en la fiesta *de la Trinidad*!), según el lugar litúrgico de esta tercera oración, de un modo conforme, finalmente, a los epítetos utilizados para significar a la Persona a la que está dirigida, es natural esperar como continuación: «Espíritu Santo», o «Paráclito», o «Rey Celeste, Espíritu de la Verdad», o cualquiera de los nombres de la Tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad; hasta tal punto resulta esto natural que, al escuchar esta oración, uno oye inconscientemente, sin que haya sido pronunciado, alguno de aquellos nombres, y queda convencido de que la oración se dirige al Espíritu Santo. Pero en realidad no es así. De este modo suena la continuación inmediata de la oración que hemos interrumpido:

«*Cristo*, Dios nuestro, que has destruido las cadenas irrompibles de la muerte y los cerrojos del hades, y has puesto el pie sobre la multitud de los espíritus malvados, y has traído contigo, para nosotros, una inmaculada victoria…», etc., todo se refiere al Señor Jesucristo, y en ningún momento al Espíritu Santo.

El siglo de las doctrinas estereotipadas, más o menos extendidas, cuando el dogma sobre el Espíritu Santo no estaba fijado en palabras más que de un modo indirecto, y sólo en la medida en que la actividad económica del Espíritu aparecía vinculada con la misma actividad del Padre y del Hijo, dio paso posteriormente a otro siglo en el que se aplicaron al Espíritu Santo los conceptos que habían sido formulados para el Hijo. Pero hay que hacer notar que la propiedad personal de la Tercera Hipóstasis no quedaba significada más que *de un modo formal* por la palabra ἐκπόρευσις, «procedencia», carente sin embargo de un contenido concreto.

Y así sucedió ulteriormente. La receta teológica que consistía en hablar sobre el Espíritu conforme al modelo de lo que se había dicho sobre la Palabra, es decir, esencialmente en dibujar el contorno de la sombra que acompaña a la Palabra, dominó de uno u otro modo en los círculos ortodoxos, y esto a pesar de que en este mismo tiempo, en los desiertos de Tebaida y Palestina, a algunos santos particulares (estas cumbres, estos puntos casi so-

brehumanos de la Iglesia), el Espíritu se les manifestaba y, por medio de ellos, por medio de su alma y de su cuerpo, se manifestaba también a todos los que les rodeaban. Pero los círculos no ortodoxos recaían en una doctrina evidentemente falsa cuando intentaban conocer al Paráclito por la fuerza, encerrarlo violentamente, a Él que es el Espíritu de la Libertad, en la celda de los conceptos filosóficos. En lugar del Espíritu venían aferradas experiencias engañosas (*prelestnyie*), vivencias pseudo-místicas del alma, que se sumergía en el subsuelo tenebroso del mundo, agarrándose a las fuerzas oscuras como si se tratase de ángeles de luz. Con esto se demuestra una vez más que, fuera de la ascesis y del ejercicio espiritual, el Espíritu no llegó a ser conocido –y nunca llegará a serlo– más que de un modo negativo.

Los místicos más cercanos a nuestro tiempo, los cuales siempre mostraron un vivo interés por la pneumatología, no se encontraban en mejor situación. Distinguiendo verbalmente las Hipóstasis del Hijo y del Espíritu, terminaban en la mayoría de los casos por identificarlas de hecho, porque atribuían al Espíritu Santo todo lo que ya había sido dicho sobre el Hijo y, además de esto, confundían al Espíritu con la Sofía[170].

¿En qué consiste, pues, la propiedad personal del Espíritu Santo? Se ha hablado mucho sobre esto, pero se ha dicho demasiado poco. Basilio Magno[171] reconoce que «el modo de su procedencia permanece inexplicable» y, en consecuencia, no intenta ningún camino para descubrirlo. Es significativo a este respecto el testimonio de aquel célebre defensor de la ortodoxia contra las veleidades católicas, contra los intentos de racionalizar el dogma y de explicar de un modo forzado, como un *philosophema*, aquello que no le corresponde a la filosofía; me refiero a Marco de Éfeso, sobre cuya tumba grabó Gheorgos Skolaros[172] el epitafio:

> Εφεσίων πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης·
> πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας
> καὶ φῶς ὁδηγοῦν εὐσεβεστέρας φρένας...

(es decir: «El obispo de los efesios, luminaria de toda la región, fuego que quema las herejías, luz que indica el camino a las almas piadosas»). Este mismo Marco de Éfeso escribe «a los cristianos ortodoxos»: «Nosotros, junto con Justino Filósofo y Mártir, decimos que, *del mismo modo* –ὡς– como el Hijo es del Padre, así también –οὕτω– el Espíritu es del Padre; pero ellos, los greco-latinos, dicen junto con los latinos que el Hijo es de un modo inmediato –ἀμέσως– y el Espíritu de un modo mediato –ἐμμέσως– del Padre; nosotros, con el Damasceno y con todos los santos Padres, *no conocemos la diferencia entre generación y procedencia*; pero ellos distinguen con Tomás y los latinos dos modos de procedencia: mediata e inmediata»[173]. Por otra parte, este testimonio no es único; podrían aducirse una gran cantidad de afirmaciones semejantes, pero cito sólo a Gregorio de Nisa, quien habla del «carácter incognoscible de la procedencia del Espíritu Santo»[174].

La especulación teosófica, o bien se paraba a la mitad del camino, o bien se perdía en la diferencia entre generación y procedencia, si es que no acababa acudiendo al *Filioque* católico, este producto ingenuo de una piedad excesiva y de una teología prematura. ¿Merece la pena que citemos «nombres»? Dejemos que los inventores de diversas teorías sobre el Espíritu Santo descansen en paz bajo tierra hasta el momento en que estas cuestiones se resolverán por sí mismas sin ningún esfuerzo por nuestra parte. Sería demasiado simple buscar la causa de estas reticencias bimilenarias en una insuficiente perspicacia de los teólogos. ¿Cuenta para algo la perspicacia, cuando de lo que se trata es de la fe? «Ex nihilo nihil»: más que a otra cosa, esta frase se aplica a la teología, que es una ciencia *experimental*[175]. Si en el momento actual no existen percepciones plenas del Espíritu Santo como Hipóstasis, si no se dan pneumatofanías *personales* –fuera de algunos casos excepcionales, en personas excepcionales–, entonces tampoco es posible ponerse a elaborar fórmulas; porque las fórmulas crecen sobre el terreno de la vida eclesial general y cotidiana, sobre el campo de los fenómenos que son comunes y, digámoslo así, continuos, pero no en función de los puntos únicos y particulares de la vida espiritual. Ciertamente en la vida de la santa Iglesia todo es un milagro: un sacramento es un milagro, como lo es la bendición del agua, y cada icono resulta un milagro, y cada cántico litúrgico no es otra cosa que un milagro. Así es, todo constituye un milagro en la Iglesia, porque todo aquello que se encuentre en su vida está lleno de gracia, y la gracia divina es lo único que merece el nombre de «milagro». Pero todo esto constituye un milagro permanente. Sin embargo, en la Iglesia también existen inspiraciones más *raras*, «milagros» en el sentido más usual de la palabra; y éstos, cuanto más raros son, tanto más lejos están de la expresión verbal: no se puede acuñar la *fórmula* para tales milagros, porque toda fórmula es por definición la fórmula de una repetición. Con excepción de algunos momentos aislados, cuando los creyentes *en su conjunto* –y *en esto* está el *quid* de la cuestión– permanecían en el Espíritu Santo o comenzaban a estar en Él, esta permanencia no se ha convertido en una corriente habitual de la vida.

En aquellas comunidades o agrupaciones en las que la experiencia del Espíritu era declarada como norma, aparecía inevitablemente el fenómeno llamado *jlystvostvo*[a], tomando esta denominación en su sentido lato: todo tipo de entusiasmo pseudoespiritual y de emoción pseudomística, *psíquica* (no espiritual), que aparece en un grupo de personas exaltadas.

Examinemos atentamente los escritos de los santos Padres, especialmente los ascéticos, donde la vida espiritual encuentra su más clara expre-

a. La tendencia a asimilarse a la secta de los «flagelantes» y su histerismo característico. Se trata de la secta rusa más antigua todavía existente. Su nombre deriva de *jristóvschina*, «comunidad de Cristo». Por la pronunciación de la *r* como una *l*, tiene asonancia con *jlyst*, el flagelo utilizado para la penitencia.

sión. Aquí observamos un fenómeno típico: sobre el Padre se habla poco, sobre el Hijo de Dios en mayor abundancia, de quien se habla sobre todo es del Espíritu Santo. Con todo, no podemos librarnos de la impresión de que los santos ascetas conocen con gran exactitud al Hijo de Dios en su propio ser hipostático, y que Él es alguien tan cercano para su conciencia que incluso le hace un poco de sombra al Padre; sobre el Padre también saben decir algo; pero sobre el Espíritu Santo *como Hipóstasis* saben muy poco, casi nada. Si los padres dogmáticos, por su actitud indecisa o por su silencio, manifiestan una inseguridad interna en la cuestión del Espíritu Santo, mostrando que no lo conocen suficientemente como Hipóstasis, los padres ascetas, por su parte, en sus copiosas palabras, expresan el mismo estado de conciencia con una claridad aún mayor. Para ellos, prácticamente, en la vida diaria, el Espíritu Santo es «el Espíritu de Cristo», «el Espíritu de Dios», una cierta fuerza impersonal, santificadora y purificadora, proveniente de Dios. No en vano en lo sucesivo, en lugar del Espíritu Santo, comenzaron de manera inconsciente a hablar cada vez más de la «*gracia*», es decir, de algo finalmente impersonal. Habitualmente no es el Espíritu Santo el que es conocido, sino su energía de gracia, sus fuerzas, sus acciones y actividades. «Espíritu», «espiritual», «pneumatóforo», «espiritualización», etc., son palabras que inundan las obras de los Santos Padres. Pero a partir de estas mismas obras resulta evidente que estos términos: «Espíritu», «espiritual», etc., se refieren a estados particulares del creyente provocados por Dios, y en ningún modo, o casi nunca, tienen como punto de mira el ser personal, la subsistencia propia de la Tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad. En el fondo, los Santos Padres no hablan mucho del *Espíritu Santo*, sino más bien del *espíritu santo*, y resulta difícil trazar una frontera y distinguir cuándo hablan del *Espíritu* y cuándo del *espíritu*. La impresión general es que en ellos, a partir del *Espíritu* y pasando por su medio, se produce un deslizamiento inconsciente hacia el *espíritu*. En el mejor de los casos tiene lugar una deducción racional, que del Espíritu divino llega al espíritu humano. Ciertamente, al Espíritu se debe nuestra espiritualidad, así como al Hijo se debe nuestra filiación divina y al Padre se debe nuestra personalidad creativa. Pero ¿acaso les viene alguna vez a la mente a los lectores de las obras de los Santos Padres plantearse, aunque sólo fuese en el fuero interno, la siguiente duda: «En tal o cual pasaje se habla del *Hijo* o del *hijo*; del *Creador* o del *creador*»?

Después, queriendo demostrar la unidad de substancia del Espíritu con el Padre y con el Hijo, los padres aducían la identidad entre la acción de purificación del pecado propia del Espíritu y la acción propia del Hijo[176]. Significa esto que para los Santos Padres no se daba una frontera especial ni siquiera *en la percepción* de las actividades de gracia de una y otra Hipóstasis. En esto Macario el Grande se diferencia poco de Isaac de Nínive, Juan Clímaco de Efrén Sirio. Seguramente, estoy agrandando las líneas y

simplificando el estado de cosas; ciertamente, lo que he hecho es trazar un contorno, y además no con lápiz, sino con brocha de encalar; es verdad que lo que aquí ha sido expuesto *no lo es todo*, ni aun de lejos. No hay duda de que, de cuando en cuando, van apareciendo los rasgos de un tipo de conocimiento distinto: una percepción del Espíritu Santo como persona; sin embargo, todos estos rasgos son preliminares, inconclusos. Por otra parte, sería ridículo ver en este carácter inconcluso un defecto personal de los santos, una consecuencia de su insuficiente profundidad o pureza. Sobre el trasfondo del abismo nebuloso de los siglos, de la tiniebla de la historia, resplandecen ante nosotros los padres santos, como estrellas vivientes que no se han corrompido, como si fueran los ojos de la Iglesia que a Dios miran. Pero no había llegado aún el tiempo, y ni siquiera aquellos ojos iluminados pudieron divisar a Aquel en quien toda la Creación hallará finalmente su alegría y por quien será consolada. No se había cumplido entonces la plenitud de los plazos, como tampoco se ha cumplido hasta ahora. Los santos languidecían y esperaban; así esperaban los justos del Antiguo Testamento el conocimiento del Hijo de Dios. Toda la vida de la Antigüedad precristiana, su religión, ciencia, arte, sociedad, incluso las aspiraciones personales, se apoyaba enteramente sobre la revelación del Padre, sobre la vivencia del Padre, el Creador de todas las cosas, sobre la Alianza consciente o medio olvidada contraída con Él. Toda la concepción del mundo y de la vida era el desarrollo de una categoría, la categoría de paternidad, nacimiento, engendramiento, de cualquier modo como la llamemos[177]. Y resulta imposible sacar a la luz los rasgos confusos del conocimiento que los antiguos tenían, tanto como pretender revelar una placa fotográfica insuficientemente expuesta; si la mantenemos más tiempo del necesario en el revelador, lo único que sucedería es que la imagen entera «se velaría», se cubriría con una especie de película color ceniza. De un modo semejante «se vela» el pensamiento que pretendiese, careciendo de santidad, recibir el Espíritu. Es el caso, por cierto, de los representantes de la «nueva conciencia».

En la medida en que nos vamos acercando al Fin de la Historia, vemos cómo acarician las cúpulas de la Santa Iglesia unos nuevos fulgores, hasta ahora casi invisibles, los rayos *rosados* del «Día sin ocaso» que ha de venir. Ya Simeón el Nuevo Teólogo se expresa de un modo algo diferente, con ciertos tonos que suenan a nuevos comparados con los antiguos ascetas. En nuestra Iglesia local estos tonos «juegan» radiantes, como hace el sol naciente en la mañana de Pascua[178]. San Serafín de Sarov y los grandes *startsi* de Optina, León, Leónidas y Macario, pero especialmente Ambrosio, reúnen en su persona, como en un foco flamígero, todo aquello que *para el pueblo* representa lo más sagrado. Estas figuras de la santidad son monjes sólo a medias, no ya, desde luego, en el sentido estricto de la palabra. A través de ellos, como por una lente de larga distancia, se vislumbra a Aquel que viene. Todo el matiz que dejan transparentar es en ellos nuevo, espe-

cial, apocalíptico. Únicamente los ciegos carecen de capacidad para verlo. De este modo, resultaría frívolo e insensato no querer marchar *a su zaga*, sino avanzar *al margen* de ellos, porque esto supondría un intento arbitrario de abreviar el curso de la historia del mundo, que está fijado desde hace siglos. Significaría rechazar las palabras del Señor Jesús: «¿Quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida?» (Mt 6, 27 = Lc 12, 25).

Pero ahora presta atención: toda *nuestra* concepción de la vida, toda nuestra ciencia (no me refiero a la ciencia teológica, sino a la ciencia en general, al espíritu científico), aparece enteramente construida sobre la idea del Logos, sobre la idea del Dios-Palabra; así aparecen no sólo la ciencia, sino *toda* la vida, *todo* el régimen de la estructura de nuestra alma. A todo le aplicamos, en nuestro pensamiento, la categoría de la *ley*, el metro de la *armonía*. Esta idea del carácter lógico, del «logismo»[179], de la «verbalidad», a menudo desfigurada hasta lo irreconocible, constituye el nervio fundamental de todo lo que es vivo y auténtico en nuestra actividad intelectual, moral y estética. La «Ley» del Mundo, única, universal, omniabarcante, el Nombre hipostático del Padre, la Providencia divina, sin cuyo consentimiento no cae ni un pelo de la cabeza, que hace crecer a los lirios del campo y alimenta a los pájaros del cielo, Dios que sale de Sí mismo hasta agotar su propio ser[a] en la creación del mundo y en la economía de la salvación: he aquí la premisa religiosa de nuestra ciencia, y fuera de ella, sin este presupuesto, formulado con mayor o menor capacidad de abstracción, simplemente *no existe* ciencia. «La uni-formidad de las leyes naturales»: este es un postulado al margen del cual toda la ciencia no es más que sofística vacía[180]; pero este postulado no puede convertirse en una realidad psicológica sino por medio de la fe en Aquella palabra que anuncia el Águila, el Vidente de los misterios, en los primeros versículos de su Buena Nueva pascual: «En el principio existía la Palabra, y la Palabra se dirigía a Dios, y la Palabra era Dios. Ella al principio se dirigía a Dios; todo ha llegado a la existencia por medio de Ella, y sin Ella nada ha llegado a existir de cuanto ha sido hecho. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres; y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la abarcaron» (Jn 1, 1-5)[181]. Estos son «los Fundamentos de la ciencia»[182]; y si los negamos, será ineludible un castigo brutal: el desplome de una ciencia construida sobre arenas movedizas y absorbentes.

Patrimonio de la ciencia es la regularidad, el orden y la buena hechura del mundo, la creación que llega a ser κόσμος. Esta ley del universo, este número del Mundo, esta armonía de las esferas, otorgada al ser creado, hunde enteramente sus raíces en el Dios-Palabra, en la característica personal del Hijo y en los dones que le son propios.

a. *istoschàiuschi Sebiá*.

Pero todo aquello que no se apoya sobre esta característica del Verbo, lo que se relaciona más bien con los dones explícitos del Espíritu Santo, todo esto *no entra* en la competencia de nuestra ciencia, que es la ciencia del Logos individualmente considerado. La inspiración, la creatividad, la libertad, el gesto ascético, la belleza, el valor de la carne, la religión y muchos otros fenómenos sólo llegan a ser oscuramente *sentidos*, raramente son *descritos*; se puede constatar su presencia, pero ésta no se encuentra al alcance de los métodos y los medios de la investigación científica, cuya premisa básica es ciertamente la presunción de la coherencia, el presupuesto de la continuidad, de la progresión gradual. La idea de la regularidad escapa a la esencia de todos los fenómenos a los que hemos aludido, y resulta decisivamente inaplicable a ellos. Aquí se da la *discontinuidad*, y la discontinuidad rebasa los límites de nuestra ciencia, no concuerda con las ideas fundamentales de la concepción moderna del mundo, sino que las destruye. Quizá las investigaciones[183] más recientes en el campo de la idea de la discontinuidad constituyan unas corrientes cuyo significado profundo alude precisamente a esta misma cercanía del Final.

El conocimiento unilateral de la Primera Hipóstasis configuró la religión y la vida de la Antigüedad, su visión del mundo «substancial» y orgánica, en cuyo marco se concebía que la causa metafísica *engendraba* de un modo inmediato su efecto fenoménico.

El conocimiento unilateral de la Segunda Hipóstasis ocasionó la religión de los tiempos modernos, su visión del mundo «legalista» y lógica, que tenía como objetivo la regularización de los fenómenos sometiéndolos a su forma ideal.

Y finalmente la libre aspiración a la belleza, el amor a la Finalidad, representan los esfuerzos por apartarse del *espíritu científico*, convirtiéndose así en profecías de la vida inmortal y de la carne santa y resucitada. Los santos ayunos son las premisas de la iluminación del cuerpo; las santas reliquias que veneramos son ya chispas resplandecientes de la resurrección; los santos sacramentos son fuentes de divinización. Estas son las prendas y desposorios del reino futuro. Pero este reino adviene –para la persona–, y advendrá –para la sociedad–, sólo cuando el Paráclito es conocido (en el segundo caso, cuando será de todos conocido) como Hipóstasis, y por este conocimiento la persona alcanza (y la sociedad alcanzará) la «Unidad Trinitaria», que ilumina el alma:

> Por el Espíritu Santo toda alma se mantiene en vida
> y es enaltecida por la pureza;
> iluminanos con la Unidad Trinitaria,
> en tu misteriosa santificación[a].

a. Tropario del 4º tono, que se canta antes del Evangelio del matutino.

El misterio sacro y ancestral como carácter de la ciencia antigua; el rigor moral y la seriedad de la ciencia moderna; finalmente, el carácter alado, grácil y alegre, de la ciencia futura, «la *gaya* ciencia»[184].

¡Amigo mío alado! Voy a intentar bosquejar mis pensamientos: mejor puedo sentirlos que expresarlos. Es como si un cierto tipo de tejido, como si un cierto cuerpo formado de los más finos rayos estelares se estuviese entretejiendo en los fundamentos del mundo: algo se espera. Se percibe la carencia *de algo*, algo por lo que el alma se consume, deseosa de alcanzar la libertad y estar con Cristo. Y este *algo* llegará: «todavía no se ha manifestado lo que será». Pero cuanto más agudamente se siente *lo que se está preparando*, tanto más cercana e íntima se vuelve la vinculación con la Madre Iglesia, tanto más fácil y simple se hace el soportar, por amor a ella, tanta suciedad como le arrojan encima. Lo que tenga que ser lo será en Ella y por Ella, y no de otro modo. Con serena alegría espero aquello que será, y el canto del *Nunc dimitis* llena días enteros y resuena en el corazón pacificado. Cuando aquello haya llegado, cuando se revele la Gran Pascua del Mundo, entonces tendrán fin todas las disputas humanas. No sé si será pronto o si habrá que esperar todavía millones de años, pero mi corazón está en calma, porque *la esperanza* lo conduce ya muy cerca de *aquello*. Me resulta ajena en el más alto grado la aspiración de los hombres de la «nueva conciencia religiosa»[185] a conquistar por la fuerza el Espíritu Santo de cualquier modo que sea. En su deseo expreso de abolir los tiempos y los plazos dejan ya de observar lo que está ante sus ojos, aquello que les es dado, y no son capaces de conocerlo y comprenderlo interiormente; corriendo en persecución *de todo*, se ven privados de aquello que es, y con más razón de aquello que aún no estamos *en situación* de asimilar, porque no es puro todavía nuestro corazón, no es puro el corazón de la criatura y, siendo impuro, se abrasaría al acercarse al que es Purísimo y la fuente de toda pureza. Ojalá que, aunque no fuera más que por un corto tiempo, les vuelva la calma, y quizá entonces ellos, estos hombres de la falsa ciencia, vean que no poseen un suelo real bajo sus pies, que sus palabras son discursos vanilocuentes como flores marchitas, y que ellos mismos son los últimos que empiezan a creérselas. Su caso es comparable al de Lev Tolstói: él solo inventó el *esquema* (!) de una eclesialidad imaginaria, fuera de la gracia; después lo dividió (lo cual no le costó seguramente mucho trabajo) y, contento por la victoria sobre la quimera producida por su entendimiento, racionalista de cabo a rabo, capaz tan sólo de afirmarse a sí mismo, abandonó un terreno que, aunque lleno de suciedad, era sin embargo el campo de la gracia, para huir al desierto de las palabras «bonitas», que él mismo no puede llevar a la práctica, pero con las que desconcierta a tantos otros. Porque la eclesialidad es tan bella que aquel que comulga con ella, aunque sólo sea por motivos estéticos, no puede soportar, por un inmediato sentido del gusto, el olor insoportable de fanta-

sías del tipo de Tolstói. ¡Elaborar su «quinto evangelio»[186]!: ¡ni aposta puede imaginarse algo que esté más lejos del buen gusto!

Y sin embargo, en la base tanto del tolstoianismo como de la «nueva conciencia» subyace una idea que es verdadera. Nos basta con que tomemos en consideración que los antiguos rezaban al Padre, y en el curso de toda nuestra época los hombres oran fundamentalmente al Hijo; al Espíritu, sin embargo, si es que se le reza, se hace más esperándole que teniéndolo frente a frente, más anhelando con nostalgia al Paráclito que gozando de Él ante el Padre en el Hijo. Lo sé, se pueden arrojar contra mí todo género de citas posibles que afirman lo contrario; yo mismo puedo aducirlas. Pero yo me refiero a lo que es típico, aunque apenas pueda ser demostrado. La razón por la que te escribo «cartas» en lugar de componer un «artículo» es porque *temo afirmar* y prefiero preguntarme. Y lo típico que podemos admitir en todo este fenómeno, según mi parecer, es precisamente la espera, la esperanza, sólo que se trata de una esperanza dulce y apaciguada.

También en el Antiguo Testamento, sin duda alguna, se daban manifestaciones del Verbo y del Espíritu, *logofanías* y *pneumatofanías*; también aquí, especialmente en el Pentateuco, se pueden encontrar alusiones veladas al Verbo y al Espíritu. Y sin embargo, éstas son tan imprecisas y se corresponden tan poco con el fondo general de la Escritura que sólo a la luz de la Palabra hecha carne podemos buscar su razón de ser; sólo poseyendo en la conciencia el dogma de la Trinidad podemos ver en el Antiguo Testamento, con estos «ojos» de nuestro estado presente, los primeros reflejos del conocimiento que llamaba a las puertas. ¡Prueba a convencer a un chino del dogma de la Trinidad basándote tan sólo en el Antiguo Testamento! No estoy seguro ni siquiera de que fuera posible aclararle *cuándo* se habla de la Palabra y el Espíritu hipostáticos, y *cuándo* se trata simplemente de las actividades del Padre. En todo caso, para todo lector desprevenido, es indudable que la doctrina del Logos, y con más razón la del Espíritu, aparecen en los libros veterotestamentarios con muchísimo menos relieve que la doctrina de Dios Padre[187]. Y esto es comprensible, dado que ni siquiera en los profetas se daba la plenitud de las experiencias concretas de la Palabra y el Espíritu. Una nueva revelación, en el mejor de los casos, era sólo anhelada. Observa ahora en el Nuevo Testamento. ¡Qué masiva aparece ante la vista de cualquiera la doctrina del Padre y del Hijo, y en comparación con ella qué poco desarrollada está la enseñanza sobre el Espíritu! La idea del Espíritu casi se disuelve en ocasiones en la idea de los dones espirituales. La fuerza y los dones del Espíritu Santo, que están en los hombres –¿no es esto muy significativo?–, tapan con su sombra al mismo Espíritu en cuanto Hipóstasis. Nosotros somos espíritus, pero sólo en el Espíritu; sin embargo, este «pero» se olvida a menudo. Y con todo, ¿acaso es posible decir que la filiación divina de los hombres en el Hijo de Dios es equiparable con el ser propio del Hijo? Mientras que sólo los locos o quienes se encuentran sumi-

dos en el engaño (*prélest'*) espiritual –los *jlisty*, «flagelantes» de todo tipo– podrían confundir a «un hijo» con «el Hijo», resulta muy fácil y frecuente la confusión del «espíritu» con el «Espíritu»; no es raro que el mismo pasaje sea interpretado unas veces en referencia al espíritu y otras en referencia al Espíritu.

Ciertamente, algunos de los fragmentos de las Cartas del apóstol Pablo descubren ante la conciencia, como el fulgor de un rayo, el ser Hipostático del Espíritu Santo. «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios –testimonia el Apóstol de las gentes– son hijos de Dios… y en este Espíritu exclamamos: '¡Abba, Padre!'. El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (Rom 8, 14-16). Y aún: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: '¡Abba, Padre!'» (Gal 4, 6), y: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos cómo pedir para orar como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8, 26). No cabe duda de que estas «intercesiones» del Espíritu Santo por nosotros, estos «gemidos inefables», estas invocaciones del Espíritu, que es el consolador, estos «¡Abba, Padre!», eran algo conocido para los Apóstoles, algo que también conocieron los santos, tanto varones como mujeres. Pero igualmente indudable es el hecho de que estas visiones, estos instantes puntuales de plenitud espiritual, estas fulguraciones de un conocimiento pleno, siguen siendo hasta el momento presente algo especial, algo accesible tan sólo a hombres extraordinarios en tiempos excepcionales, algo, en fin, del mismo género que las visiones mesiánicas del Antiguo Testamento. Así como *antes de Cristo* existieron ya hombres portadores de Cristo, *cristó*-foros, del mismo modo, antes del pleno descenso del Espíritu Santo, existen también hombres portadores del Espíritu, *pneumató*-foros. Aquellos justos de la antigüedad «murieron todos ellos en la fe, sin haber conseguido el objeto de las promesas, sino sólo viéndolas y saludándolas desde lejos, y confesándose extraños y forasteros sobre la tierra. Los que tal dicen, claramente dan a entender que van en busca de una patria» (Heb 11, 13-14). Así fueron aquellos antiguos cristianos antes de Cristo. «Estos, por la fe, sometieron reinos, hicieron justicia, alcanzaron las promesas, cerraron la boca a los leones; apagaron la violencia del fuego, escaparon del filo de la espada, curaron de sus enfermedades, fueron valientes en la guerra, rechazando ejércitos extranjeros; las mujeres recobraban resucitados a sus muertos. Unos fueron torturados, rehusando la liberación por conseguir una resurrección mejor; otros soportaron burlas y azotes, y hasta cadenas y prisiones; apedreados, torturados, aserrados, muertos a espada; anduvieron errantes cubiertos de pieles de oveja y de cabra; faltos de todo; oprimidos y maltratados, ¡hombres de los que no era digno el mundo!, errantes por desiertos y montañas, por cavernas y antros de la tierra. Y todos ellos, aunque alabados por su fe, *no consiguieron el ob-*

jeto de las promesas. Dios tenía ya dispuesto algo mejor para nosotros, *de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección*» (Heb 11, 33-40).

El conocimiento de Cristo palpitaba ante ellos hasta el punto de que casi lo tocaban. En esperanza contaban ya con su salvación (cf. Rom 8, 24a). Pero tenían que cumplirse los tiempos y los plazos antes de que la esperanza llegase a ser realidad y lo que era invisible se hiciera visible. Ellos supieron esperar y aguardar con paciencia: «Una esperanza que se ve no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia» (Rom 8, 24b-25). Ellos, que eran grandes y santos, no alcanzaron a ver a Cristo, para así «no llegar sin nosotros a la perfección»; pero casi le conocían, en momentos especiales, con una mente purísima. En momentos semejantes, el pálpito de la Vida Eterna vibra sobre sus rostros: el Espíritu-Paloma había asido ya su corazón con sus alas de un blanco de nieve. Como la percepción del Dios Palabra ante la faz de los padres antiguos y profetas, así también el conocimiento del Espíritu Santo se agita trepidante ante la faz de los santos de nuestro tiempo, y casi llega a tocarlos. Pero también en este caso debe cumplirse la plenitud de los tiempos; también esta vez las cumbres supremas de la humanidad tienen que esperar, con el fin de «no llegar sin nosotros a la perfección». Sus corazones ya están puros, el templo de su cuerpo maduro y puesto en orden para recibir al Paráclito. Pero *los nuestros* están llenos de suciedad. ¡Y he aquí que los que están arriba esperan a los que están abajo, los que ya ven a los que están ciegos, los santos a los pecadores, los vivos a los muertos, los espirituales a los carnales, aquellos hombres que han progresado, e incluso se han anticipado, esperan a los hombres pasivos y que han quedado atrás! Sólo en momentos especiales se descubre ante ellos la cortina del futuro.

«De modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección»... Con esto se explica por qué las doctrinas sobre el Espíritu Santo que aparecían de cuando en cuando en la historia de la Iglesia, a pesar de su profundidad, parecían no encontrar eco y permanecían aisladas. Y junto a esto también aquellos aspectos de la vida cristiana relacionados por excelencia con el Espíritu Santo, esto es, la libertad cristiana, la condición filial, la creatividad y la espiritualidad, se veían sustituidos, cuando no deformados, sólo con que uno u otro de entre los herejes quisiera despertarlos a la vida de modo prematuro y arbitrario. *Por sus hechos* mismos, los así llamados representantes de una «nueva conciencia religiosa», empezando en el siglo I y llegando hasta el nuestro, han dado siempre muestras de lo que verdaderamente son, porque las matas de rosas plantadas por ellos no han dado nunca más que espinas y zarzas; la «nueva» conciencia nunca se mostró, como pretendía para sí, superior a la conciencia eclesial, sino contraria a la Iglesia y contraria a Cristo, en lucha contra ellos. Aquel que posee el Espíritu en la medida en que lo han tenido los santos ve con claridad lo insensato que sería aspirar a más. Pero, no siendo en modo alguno portadores del

Espíritu, a estas gentes les fue muy fácil en todos los tiempos caer en la tentación de una autoexaltación engañosa, y sustituir la *pneumatoforía* por la propia creatividad humana, subjetiva y psíquica, y más tarde con alucinaciones diabólicas. El frenesí y el arrobamiento extático eran tomados como frutos de la alegría en el Espíritu Santo; al mismo tiempo el pecado, dejado a su propio albur, terminaba dominando sobre «la libertad». Comenzaban por la búsqueda de las «dos infinitudes» y, después de tanto buscar, se hundían en «sendos abismos»: en el abismo superior de la teoría gnóstica y en el abismo inferior de las prácticas de los *jlysti*; esto es lo que se hacía pasar por la plenitud de la vida en la gracia. Repito: a lo largo de toda la historia eclesial, y paralelamente a ella, se extiende el filo de esta conciencia pseudoreligiosa[188], que siempre se tuvo a sí misma por «nueva».

Una observación imparcial nos permite constatar que la humanidad en su conjunto, como masa, no dispone de un suelo firme ni para la especulación sobre el Espíritu ni para el establecimiento de una nueva conciencia. Porque, ciertamente, si esta base existiera, es decir, si una vida en unidad con el Espíritu Santo pudiese constituir el objeto de una experiencia real, ¿podría acaso seguir sucediendo en la creación lo que ahora sucede?... Pero en la profundidad de la conciencia de la Iglesia no ha cesado tampoco la espera del Paráclito. Es un hecho que, además del exoterismo de la Iglesia, existe también una especie de esoterismo eclesial, hay una espera sobre la que no se debe hablar demasiado directamente. Lo que pasa es que hay algunos que no entienden y no sienten esto último, porque no están dentro de la Iglesia, porque no comprenden el espíritu de la eclesialidad. Ellos desnudan lo que no debe ser mostrado, porque no conocen el pudor. Una cadena ininterrumpida de «heresiarcas» impúdicos se extiende a lo largo de toda la historia eclesial; pero lo único que hacen es sacar a la luz una arteria escondida de la misma Iglesia.

Pero igualmente dentro de los límites de la Iglesia *se dieron* intentos de discutir de manera abierta sobre el Espíritu. Aduzco a continuación un caso que me parece de lo más instructivo.

San Gregorio el Teólogo, en sus *Poemas dogmáticos*, habla de una graduación en la revelación de la Divinidad Trihipostática y ve en este carácter gradual la garantía de nuevas revelaciones.

«Quien quiera encontrar la divinidad del Espíritu celeste en las páginas de la Ley inspirada por Dios observará muchos senderos parciales y al mismo tiempo convergentes, con sólo querer ver si con el corazón ha atraído hacia sí en alguna medida al Espíritu puro, y su mente conserva la clarividencia. Y si alguien le exige a la divinidad amantísima palabras abiertas, sepa que su pretensión no es juiciosa. Porque hasta el momento en que no le fuera revelada a la mayor parte de la humanidad la Divinidad de Cristo, no convenía imponer un fardo increíble a unos corazones inseguros en extremo. La palabra más perfecta no es oportuna para los princi-

piantes. ¿Quién se pondria a mostrar a unos ojos todavia débiles todo el resplandor del fuego o a llenarlos de una luz excesiva? Vale más acostumbrarlos progresivamente al rayo brillante para no afectar a las fuentes mismas de la luz deleitable. Del mismo modo la palabra, habiendo revelado la divinidad entera del Rey-Padre, se ha puesto a aclarar la gran gloria de Cristo, manifestada a los pocos hombres razonables; después, habiendo revelado más claramente la divinidad del Hijo, ha aclarado también ante nosotros la divinidad del Espíritu luminoso. E incluso para esto último ha difundido sobre la masa una luz tenue, y la parte mayor nos la ha reservado a nosotros, a quienes posteriormente se nos ha dado parte en el Espíritu con abundancia de lenguas de fuego, y el Espíritu nos ha mostrado signos evidentes de su divinidad una vez que el Salvador había sido elevado sobre la tierra»[189]. Con mayor vigor se expresa este pensamiento en el *Discurso* XXXI (el 5º teológico) sobre el Espíritu Santo: «Dos notables Transformaciones –μεταθέσεις– de la vida han sucedido desde el inicio de los tiempos, a las que llamamos los dos Testamentos, según la conocida expresión de la Escritura; han sido dos temblores de tierra –σεισμοῦς– (Ag 2, 7): el primero condujo de los ídolos a la Ley, y el segundo, de la Ley al Evangelio. Yo anuncio también otro tercer terremoto, el tránsito de esta vida terrena a la vida celeste, donde ya no habrá agitación ni movimiento. Pero con los dos testamentos ha pasado lo mismo. ¿A qué me refiero? No han sido introducidos bruscamente, ni se mudó todo desde el primer intento. ¿Por qué motivo? Porque teníamos que saber que nadie nos arrastra, sino que más bien Dios intenta persuadirnos. Porque lo que no viene de la buena voluntad no tiene permanencia, como el río no puede ser retenido por la fuerza para que no corra, ni se puede impedir que la planta crezca. En cambio lo voluntario es más firme y mejor sostén de la esperanza. En el primer caso una cosa se nos impone, en el segundo la cosa nos pertenece. La constricción es propia de unos poderes coercitivos, pero la convicción es el atributo de la justicia divina. Por eso Dios ha decidido que no hay que hacer el bien a los que no lo quieren, sino a los que de verdad lo desean». Con esto explica san Gregorio el Teólogo el carácter gradual de la abolición de los ídolos, de los sacrificios y de la circuncisión. «A esto mismo puedo comparar la teología –continúa el santo Padre–, aunque en sentido contrario. Porque en el caso anterior la transformación se llevó a cabo por eliminación de elementos; en éste, por implemento hasta lo más perfecto. Pues ha sucedido de esta manera: el Antiguo Testamento claramente proclama al Padre y oscuramente al Hijo; el Nuevo nos reveló al Hijo e insinuó con indicios la divinidad del Espíritu; ahora permanece el Espíritu con nosotros, otorgándonos el más claro conocimiento sobre sí mismo. Ya que no estaría bien fundado, antes de haber confesado la divinidad del Padre, proclamar abiertamente al Hijo; y antes de reconocer al Hijo, si puedo atreverme a expresarlo así, era un grave riesgo sobrecargarnos con la predicación sobre el Espíritu; no fuera a ser que, indigestos con alimentos que sobrepasan nuestras fuerzas, o encandilados los ojos con el fulgor de los rayos solares, corriésemos el peligro de caer sin fuerzas bajo su peso. Era necesario que la Luz de la Trinidad iluminase a hombres ya parcialmente iluminados, paso a paso, por paulatinos acercamientos –ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις–, o 'subidas', como David las llamó (Sal 84 [83], 8), y avanzando y progresando de gloria en gloria y en conquistas sucesivas. Por este motivo, a mi parecer, paso a paso desciende el Espíritu sobre los discípulos: al principio del Evangelio se comunica en la medida de que son ca-

paces quienes lo reciben; otra cosa es después de la pasión y de la ascensión; según la capacidad de los discípulos, al principio ejercita su poder por medio de ellos (Mt 10, 1), después les es entregado al ser insuflado sobre ellos (Jn 20, 22), o se les muestra en forma de lenguas de fuego (Hch 2, 3). De hecho, el mismo Jesús lo reveló gradualmente, como lo entenderás si te familiarizas cuidadosamente con su palabra: 'Rogaré a mi Padre, y él os enviará otro Consolador, el Espíritu de la verdad' (Jn 14, 16-17), para que la gente no lo considerase como un adversario de Dios, o que hablaba recibiendo de algún extraño la potestad de hacerlo. Después, si bien emplea la expresión 'lo enviará', añade: 'en mi nombre' (Jn 14, 26). En esta segunda oración repitió 'enviará' y omitió 'rogaré'. Pero añadió después 'os lo doy' (Jn 16,7), para mostrar su propia dignidad. Y finalmente dice: 'Vendrá' (Jn 16, 13), indicando el poder del Espíritu. De este modo podrás descubrir cómo las iluminaciones son paulatinas, resplandeciendo poco a poco ante nuestra faz, así como el orden de la teología –φωτισμούς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας–, que también sería bueno que respetásemos: ni revelando todo de golpe, ni ocultándolo todo hasta el final. Lo que no se hace con tacto, no es de Dios: lo primero podría ofender a los extraños; lo segundo, enajenar a los nuestros. Añado aún a lo dicho un pensamiento, el cual, aunque es posible que a otros les haya pasado por la cabeza, considero que es fruto de mi propia mente. Incluso después de predicar muchas cosas a sus discípulos, el Salvador tenía aún muchas otras que decir, como él mismo confesaba, pero sus discípulos, quizá por las causas antes señaladas, no podían entonces 'sobrellevarlas' (Jn 16, 12) y éste era el motivo por el que se las escondía. Pero también dijo el Salvador que, una vez venido el Espíritu, él nos enseñaría todas las cosas (Jn 16, 13;14, 26). A este hecho vinculo yo la misma divinidad del Espíritu, que se reveló con claridad sólo más tarde, cuando este conocimiento se hizo ya oportuno y accesible, es decir, después de la glorificación –ἀποκατάστασιν– del Salvador, de modo que con la maravilla de la manifestación del Espíritu no se perdiese la fe en él, que ya no estaba presente»[190].

San Gregorio el Teólogo afirma el carácter gradual de la manifestación histórica del Espíritu; pero es necesario que meditemos aún sobre otro aspecto: la discontinuidad de su revelación metahistórica, análoga a la manifestación del Reino de Dios, que conoce una aparición gradual e histórica junto con una aparición discontinua y escatológica[191], irreductibles la una a la otra. De otro modo resultaría incomprensible cuál es la diferencia precisa entre el estado ya finalizado, la iluminación de la criatura, la expulsión de la muerte, en una palabra, el «siglo venidero», y el estado de preparación y de expectativa, el «siglo presente» en el que la muerte sigue ejerciendo su dominio.

De este modo, podemos constatar que la idea del Reino de Dios y la del Espíritu Santo poseen una afinidad formal. Pero ésta no es sólo formal. La doctrina que considera al mismo *Espíritu* Santo como *Reino* del Padre hunde sin duda sus raíces, como idea general, en el Evangelio, pero en el apóstol Pablo recibe también una fundamentación expresa. «El Reino de Dios –escribe a los romanos– es justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo»

(Rom 14, 17). Ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ, «en» o «a causa del Espíritu Santo», es decir, en la justicia, la paz y la alegría producidas por el Espíritu Santo. El estado subjetivo de justicia, de paz y de alegría provocado por el Espíritu Santo se identifica con el mismo Reino de Dios que está «dentro» de nosotros (Lc 17, 21), con el grano de mostaza de la fe, apenas visible, sembrado en el alma. Pero desarrollándose y mostrándose *por encima* del campo de lo que es mío y sólo a mí me pertenece, por encima del ámbito de la subjetividad, el retoño de la semilla de la fe se hace objetivo, cósmico, universal. La Liturgia y los sacramentos son las manifestaciones exteriores del Reino de Dios en la vida de la Iglesia; por su parte, la realización de milagros y la profecía delatan la presencia del mismo Reino en la vida personal de los santos en los que Dios se complace. Y todos nosotros, diariamente, clamamos por la Plenitud de la realización de este Reino invocando la Plenitud del Espíritu Santo. De hecho, como indica san Gregorio de Nisa[192], la oración dominical presentaba en Mt 6, 10 y en Lc 11, 2 una importante variante, que ha desaparecido del texto moderno, pudiéndose leer:

«Padre nuestro… venga tu Reino – ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου» (Mt 6, 10 y el actual Lc 11, 2); o bien:

«Padre nuestro… venga tu Espíritu Santo sobre nosotros y nos purifique – ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς» (el antiguo Lc 11, 2).

De la confrontación de estas variantes de un mismo pasaje Gregorio de Nisa deduce el sentido equivalente de las expresiones «Espíritu Santo» y «Reino de Dios», es decir, que «el Espíritu Santo es el Reino – Πνεῦμα τὸ ἅγιον βαλισεία ἐστίν». Y después, apoyándose en esta última conclusión, san Gregorio desarrolla su importante doctrina acerca del Espíritu como «Reino del Padre y Unción del Hijo»[193].

Un Reino subsiste con un rey. Rey es el Padre y, por consiguiente, en el Espíritu Santo reside la grandeza real del mismo Padre. Es más: el Hijo, engendrado desde toda la eternidad por el Padre, consubstancial con Él, recibe también desde toda la eternidad, en el Espíritu Santo, la gloria real, perteneciente al Padre. El Espíritu corona al Hijo de gloria. En esto consiste la actividad por la que el Espíritu *unge*, y entonces, si en relación con el Padre el Espíritu es el Reino, en relación con el Hijo es la Unción, el *Crisma*. Gregorio de Nisa comprueba de nuevo esta conclusión suya analizando el conocido salmo mesiánico: «Te ha ungido el Señor tu Dios con perfume de fiesta entre tus compañeros» (Sal 45 [44], 8; cf. Heb 1, 9). Quien unge es el Padre, el Ungido es el Hijo, la Unción o el Ungüento de alegría es el Espíritu Santo[194].

El aceite ha sido siempre un símbolo de *alegría*, y el Espíritu Santo es el Consolador, el Paráclito, el que da la Alegría. Él es el Ungüento Verdadero, el Ungüento por excelencia, *noumenal*, el Ungüento que aplaca el sufrimiento del corazón herido, atormentado y destrozado.

Por eso el nombre mismo de «Cristo» (Χριστός, מָשִׁיחַ, *Meshiah*, Ungido) contiene una indicación a la trinidad de las Hipóstasis en la Divinidad. «La confesión de este nombre –dice Gregorio– contiene la doctrina sobre la Santa Trinidad, porque en esta denominación están expresadas respectivamente cada una de las Personas en las que creemos»[195]. «En este nombre conocemos a aquel que unge, a aquel que es ungido, y a aquel por medio del cual es ungido»[196]. La relación, referente a la unción, entre el Espíritu y el Hijo se muestra de un modo aún más definido en el discurso del apóstol Pedro a Cornelio: «Dios ungió con Espíritu Santo y Fuerza a Jesús de Nazaret» (Hch 10, 38)[197]. En virtud de esta unción Él es desde toda la eternidad Cristo y Rey, «está revestido eternamente de la gloria real del Espíritu, en la cual precisamente consiste su unción»[198].

De este modo, si anteriormente la relación mutua entre las Hipóstasis se definía por el amor, por la *entrega* de sí, por el vaciamiento de sí hasta la extenuación de las Hipóstasis en el seno de la Divinidad[a], por una humildad y *kénosis* eternas, ahora en cambio su relación se define como una eterna restauración y afirmación de una Hipóstasis por las otras, como glorificación y majestad. «Es glorificado eternamente el Padre, que subsiste antes de los siglos, pero la gloria del Padre es el Hijo eterno (el Padre, entregándose al Hijo, encuentra en Él su propia gloria), así como la gloria del Hijo es el Espíritu de Cristo»[199].

El *primer* momento en la vida interior de la Divinidad, que habíamos considerado anteriormente, consistía en un traspaso mutuo de *amor trágico, sacrificial*, en el respectivo vaciamiento de sí, el empobrecimiento, la inmolación de las Hipóstasis[b]; el *segundo* momento, que examinamos ahora, constituye, como si dijéramos, la corriente inversa a la primera; nos resulta casi imposible alcanzar una intuición directa de su significado, porque nosotros aún no hemos conquistado el Espíritu y tan sólo conocemos de cerca al Dios del Sacrificio. Para la creación todavía no ha comenzado la restauración y la gloria, cuya revelación espera entre gemidos y dolores (cf. Rom 8, 19-23). Sin embargo, en el orden supratemporal de la vida trinitaria es eterno este momento del *amor de respuesta*, del amor triunfador, que glorifica a Aquel que ama y lo restaura; es eterno este *traspaso de gloria* de una Hipóstasis a otra. «El Hijo se glorifica por el Espíritu, por el Hijo es glorificado el Padre; de forma inversa, el Hijo recibe la gloria del Padre, y el Unigénito se convierte en la gloria del Espíritu, porque ¿de dónde recibe glorificación el Padre, si no es de la verdadera gloria del Unigénito, y en qué se glorifica el Hijo, si no es en la grandeza del Espíritu?»[200]. De modo que el Espíritu Santo es Χρίσμα βασιλείας, la Unción del Reino, es Ἀξίωμα βασιλείας, rango real. Pero estas denominaciones le son aplicables por

a. «chrez vnutri-Bozhéstvennoie samo-istoschanie Ipostasei».
b. «vo vzaimnom samo-opustoshenii, obnischanii i unichizhenii Ipostasei».

su actividad en el interior de la Trinidad; el Espíritu no es una mera nota del ser divino, no es una perfección ni un atributo de la Divinidad, sino «el reino viviente, esencial y personal – βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον»[201], siempre una Persona, cuya actividad incondicional, como tercera Hipóstasis de la Santísima Trinidad, consiste en ser el Reino del Padre y la Unción del Hijo.

Una doctrina semejante sobre la actividad del Espíritu en la unción ha sido desarrollada por san Ireneo de Lyon[202]. Pero, sin detenerme en san Ireneo, pasaré a san Máximo el Confesor. Este es su pensamiento:

Según Máximo el Confesor[203], las primeras palabras de la oración del *Padre nuestro* «contienen una indicación al Padre, al Nombre del Padre y al Reino del Padre, para que desde el mismo principio [de la oración] aprendamos a honrar a la Trinidad, a invocarla y adorarla. Porque el Nombre de Dios Padre, que es substancial e hipostático, es el Unigénito Hijo del Padre. Y el Reino de Dios Padre, que es substancial e hipostático, es el Espíritu Santo. Porque aquello que Mateo denomina aquí 'Reino', otro evangelista lo denomina 'Espíritu', diciendo: 'Venga tu Espíritu Santo, y nos purifique'. Porque el Padre posee este Nombre no como una nueva adquisición, y el Reino no lo comprendemos como una dignidad contemplada en Él. Porque Él no ha comenzado a ser, no comienza tampoco en el tiempo a ser Padre y Rey. Sino que, siendo desde siempre, Él es también desde siempre Padre y Rey, careciendo absolutamente de principio ni para su propia existencia ni para ser Padre y Rey. Si Él, entonces, es desde siempre y es siempre Padre y Rey, significa que también el Hijo y el Espíritu Santo coexisten siempre con el Padre substancial e hipostáticamente; Ellos existen a partir de Él y en Él de un modo natural, por encima de toda causa y razón; pero no han empezado a ser después de Él, no están sometidos a la ley de la causalidad, no han venido después. Porque la correlación de las Personas de la Divinidad posee la fuerza del ser común y no nos permite pensar que Uno de los que se encuentran en la correlación indicada ha sido después de Otro».

Así enseña san Máximo el Confesor.

En torno al Espíritu Santo se condensan todas las incertidumbres, dificultades y sufrimientos de nuestra vida; pero en su revelación se dan la mano todas las esperanzas. Oremos, pues, *en común* para que el Espíritu Santo se nos muestre, supliquémosle *juntos* con la invocación imbuida en el misterio de Simeón el Nuevo Teólogo[204]:

«Ven, luz verdadera. Ven, vida eterna. Ven, misterio escondido. Ven, tesoro mío innombrable. Ven, realidad inefable. Ven, persona que escapa a la concepción del hombre. Ven, gozo perpetuo. Ven, luz sin ocaso. Ven, espera infalible de los que anhelan la salvación. Ven, despertar de los que yacen. Ven, resurrección de los muertos. ¡Ven, oh poderoso que todo lo haces, lo cambias y lo transformas siempre con un solo movimiento de tu mano! Ven, oh invisible y totalmente intangible e impalpable. Ven, tú que siempre permaneces inamovible y en cada momento todo entero te mueves y vienes hacia nosotros que yacemos en el infierno, oh tú que estás más allá de todos los cielos. Ven, oh Nombre amadísimo e invocado por todas partes, del

cual no podemos en absoluto expresar el ser o conocer la naturaleza. Ven, gozo eterno. Ven, corona inmarcesible. Ven, púrpura del gran Rey y Dios nuestro. Ven, cintura cristalina y de piedras preciosas. Ven, sandalia inaccesible. Ven, diestra real purpúrea y soberana. Ven, tú al que ha deseado y desea mi alma miserable. Ven tú solo al que está solo, porque, como ves, solo estoy. Ven, tú que me has separado de todo y me has creado solo sobre la tierra. Ven, tú que te has convertido en mí en deseo y me has hecho desearte, a ti que eres por completo inaccesible. Ven, mi aliento y mi vida. Ven, consuelo de mi pobre alma. Ven, mi gozo, mi gloria, mi delicia sin fin.

Te doy las gracias por haberte hecho un solo espíritu conmigo: sin confusión, sin cambio, sin transformación. Tú el Dios sobre todas las cosas. Tú mismo te has hecho por mí todo en todo, alimento inexpresable y completamente gratuito, que siempre te desbordas sobre los labios de mi alma y brotas en la fuente de mi corazón; vestido deslumbrante que quemas los demonios, purificación que me limpias con lágrimas inmortales y santas que tu presencia concede a aquellos a los que asistes. Te doy las gracias por haberte hecho por mí luz perenne y sol sin ocaso, tú que llenando el universo de tu gloria no tienes dónde ocultarte. Pues jamás te has ocultado a nadie, sino que somos nosotros los que siempre nos ocultamos de ti al no querer ir adonde tú estás. De todos modos, ¿dónde podrías esconderte, tú que no encuentras en ninguna parte el lugar de tu reposo?; ¿por qué habrías de ocultarte, tú que jamás te apartas de ninguno de los seres ni te avergüenzas de ninguno de ellos?

Ven, por tanto, Señor, instala hoy en mí tu tienda, fija en ella tu morada y quédate para siempre, inseparablemente, hasta el final, en mí que soy tu esclavo, oh Dios bondadoso, a fin de que también yo, a la salida y después de la salida de este mundo, me encuentre en ti, oh Dios bondadoso, y reine contigo, Dios que estás por encima de todo. Permanece, oh Soberano, y no me dejes solo: así, cuando vengan mis enemigos, que pretenden siempre devorar mi alma, al encontrarte habitando en mí, huyan al momento y nada puedan contra mí, viéndote a ti, el Todopoderoso, asentado en el interior de la casa de mi pobre alma. Sí, Señor, del mismo modo que te acordaste de mí cuando yo estaba en el mundo y siendo yo ignorante me elegiste, me separaste del mundo y me colocaste frente a tu gloria, así también guárdame ahora en tu interior en pie por siempre, inamovible en tu habitar en mí; para que, al contemplarte de forma continua, yo que estoy muerto viva; para que al poseerte, yo que soy pobre me enriquezca y me haga más rico que todos los reyes; para que al comerte y beberte y vestirme a cada instante de ti, me complazca y siga complaciéndome en indecibles bienes. Como tú eres todo bien, toda belleza y toda delicia, a ti te pertenece también la gloria de la Trinidad Santa y unisubstancial, que se glorifica en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y que es conocida, adorada y venerada por toda la comunión de los fieles ahora y siempre y por los siglos infinitos. Amén»[a].

¡Amén. Amén. Amén!

a. He tomado como base la traducción, con algunos retoques para acomodarme a la realizada por el mismo Florenski, de Simeón el Nuevo Teólogo, *Plegarias de luz y resurrección*, Sigueme, Salamanca 2004.

Quocumque ferar, Firme en cualquier situación

VII. Carta sexta: *La contradicción*

La Verdad es anunciada a la criatura por el Espíritu Santo, el Espíritu de la Verdad. En aquel instante la conciencia se eleva por encima de «la doble frontera del espacio y del tiempo» y penetra en la eternidad; entonces aquí, en este momento de la anunciación, coinciden plenamente el Anunciador de la Verdad y la Verdad Anunciada. En la manifestación del Espíritu de la Verdad, en la luz del Tabor, son una misma cosa la *forma* y el *contenido* de la Verdad. Sin embargo, al ser recibido y asimilado por la criatura, el conocimiento de la Verdad cae dentro del ámbito del tiempo y del espacio, en un tiempo que se dilata en multiplicidad de personas y en un espacio marcado por la multiplicidad social. Con ello se disocia doblemente la unidad inmediata de forma y contenido, y el conocimiento *de la Verdad* se convierte en un conocimiento *en torno a la Verdad*. Ahora bien, un conocimiento *en torno* a la Verdad es *la verdad*[a].

Es indudable que junto a la Verdad existe también necesariamente *la verdad*, toda vez que junto a Dios existe también *la criatura*. La existencia de *la verdad* es sólo una diversa expresión del hecho mismo de la existencia de la criatura en cuanto tal, es decir, en cuanto que se encuentra en un estado de multiplicidad personal en el tiempo y de multiplicidad social en

a. Nótese el uso de las mayúsculas y minúsculas. La «Verdad» es esta misma en su cualidad divina, en el interior de la síntesis trinitaria. La «verdad» es esta misma en el ámbito creatural y en el interior de la racionalidad humana.

el espacio. La existencia de la verdad es equivalente a la existencia de la criatura. Pero ¿podemos decir que existe la misma criatura?

El caso es que la filosofía, lo quiera o no, es incapaz de ofrecer una respuesta a esta pregunta.

La criatura es precisamente una criatura porque no es ella misma el Ser Absoluto y Necesario, y porque, como consecuencia de esto, su existencia creatural no puede ser deducida en modo alguno, ni a partir de la *idea* de la Verdad, este motor primero de todo raciocinio, ni a partir del *hecho* de la existencia de la Verdad, a partir de Dios.

A pesar del acosmismo de Spinoza y del panteísmo de la mayoría de los filósofos, a partir de la naturaleza de Dios no es posible concluir nada sobre la existencia del mundo, porque el acto de la creación del mundo –ya sea que lo concibamos como instantáneo y tangible históricamente, o como progresivo y extendido a todo el tiempo histórico, o bien como algo que se va revelando en un proceso temporal infinito, o finalmente como pre-eterno–, con toda la multiplicidad de concepciones posibles, no tenemos más remedio que pensarlo como un acto *libre*, es decir, procedente de Dios de un modo no necesario[205].

La existencia de la criatura, es decir, de nuestra debilidad, no puede, repito, deducirse de ningún razonamiento, ni siquiera del más refinado; y si los pensadores siguen esforzándose a pesar de todo en llevar a cabo esta deducción, podemos afirmar que o bien realizan un salto lógico, o bien derogan el estado de creaturalidad otorgado por Dios a la criatura: de esta manera la creación, que constituye a pesar de su debilidad una personalidad libre, es rebajada del grado de un ser creativo a semejanza divina hasta el nivel superficial de un ser abstracto. La creación, en este caso, no sería sino un atributo o un modo de la Divinidad. Así pues, el ser de la verdad *no puede ser deducido*, sino sólo *mostrado* por la experiencia; por la experiencia de la vida conocemos al mismo tiempo nuestra semejanza con Dios y nuestra impotencia: sólo la experiencia de la vida nos descubre nuestra persona y nuestra libertad espiritual. Está fuera del alcance de la filosofía deducir *el hecho de la verdad*; ahora bien, dado que ésta se presenta *ya* como algo dado para la filosofía, le correspondería a esta última indagar las características, la estructura, la naturaleza de la verdad humana en cuanto dada. La creación constituye ciertamente un hecho dado por Dios, pero dado en la humanidad y a la humanidad. Con otras palabras, la cuestión de la estructura formal de la verdad, de su organización racional, es perfectamente *legítima*. Pero su contenido no lo crea la filosofía, porque este contenido es la misma Verdad. Por eso lo más coherente es plantear la cuestión de este modo: ¿Cómo se presenta la Verdad Divina al entendimiento humano?

Para responder a la cuestión de la estructura lógica de la verdad es necesario no olvidar que la verdad es verdadera precisamente por referirse a *la Verdad*, y no a cualquier otra cosa, es decir, que se encuentra en una cier-

ta correspondencia con la Verdad. La *forma de la verdad* es capaz de mantener su propio contenido, la Verdad, únicamente cuando está impregnada *de algún modo*, aunque sea de una manera simbólica, de algo propio de la misma Verdad. Con otras palabras, la *verdad* tiene que ser necesariamente un emblema de alguna característica esencial de la *Verdad*. O, finalmente, la verdad tiene que ser en su forma creatural, en el *aquí* y el *ahora*, un símbolo de la Eternidad.

Si bien es en la creación donde se encuentra dada, la verdad está llamada a configurar el monograma de la Divinidad. Siendo de aquí abajo, ha de poseer una marca que la haga aparecer como si no fuera de aquí abajo. Con los colores de lo contingente tiene que pintar lo Incondicional. En la frágil vasija de las palabras humanas debe contener el Diamante perfectamente infrangible de la Divinidad. Lo creado se agita y se arremolina en los tempestuosos tumultos del Tiempo; la verdad, por su parte, debe *permanecer*. La criatura nace y muere, y una generación es sustituida por otra generación; pero la verdad tiene que ser incorruptible. Los hombres disputan entre sí y se contradicen uno a otro; la verdad ha de ser indiscutible, estar por encima de toda objeción. Las opiniones humanas varían de un país a otro y mudan de año en año; la verdad es siempre y en todas partes una e igual a sí misma. En una palabra, la verdad es «aquello en lo que han creído *todos*, *siempre*, *en todas partes*, porque sólo es verdadera y propiamente universal (*catholicum*) aquello que, como lo demuestran el significado y el sentido del término, lo abraza *todo* de un modo más o menos completo – quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit»[206]. Y esta exigencia sólo puede ser satisfecha a condición de que «sigamos la universalidad, la antigüedad, el consenso – si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem»[207]. Toda verdad tiene que ser una *fórmula incondicional*.

¿Cómo es posible esto? ¿Cómo es posible, a partir de los materiales *condicionados* de la inteligencia humana, construir la fórmula *incondicional* de la Verdad Divina?

El conocimiento se obtiene en la forma de un cierto juicio, es decir, como la síntesis de un sujeto S y de un predicado P determinados. De esto no está exento el juicio analítico, y tampoco el de identidad, porque también en ellos el sujeto y el predicado son diversos, en la medida en que tienen que ser primero distinguidos para ser después reunidos[208]. Pero si todo juicio es la *síntesis* de una cierta dualidad, ¿por qué no podría darse también una síntesis diferente, la síntesis del sujeto dado S con *otro* predicado diverso de P, con P'? Más aún: ¿por qué el sujeto dado S no podría ser relacionado con la negación de P, con no-P? Está claro que todo juicio es *condicional*, es decir, que puede en todo momento toparse con una objeción en la forma de otro juicio opuesto, e incluso en la forma de un juicio contradictorio. Y si

hasta este momento y en este lugar una objeción así aún no se ha presentado, esto todavía no garantiza de ningún modo que nuestro juicio no vaya a ser refutado más tarde o en otros lugares.

La vida es infinitamente más plena que las definiciones racionales, y por eso ninguna fórmula puede contener *toda* la plenitud de la vida. Ninguna fórmula, por consiguiente, puede remplazar a la *misma* vida en su creatividad, la vida que en todo momento y por todas partes crea cosas nuevas. Resulta entonces que las definiciones racionales están sometidas siempre y en todos los lugares a objeciones, y lo seguirán estando necesariamente. Estas objeciones a nuestra fórmula se presentan también como otras fórmulas, las de aquellas contra-proposiciones que provienen de otros aspectos de la vida complementarios del juicio en cuestión, de aspectos de la vida que son contrapuestos e incluso contradicen a la fórmula disputada.

Una fórmula racional sólo puede resistir a los ataques de la vida y permanecer intacta si es capaz, y sólo entonces, de *integrar en sí misma la totalidad de la vida*, con toda su multiplicidad de formas y con todas las contradicciones del presente y las que todavía tendrán que venir. Una fórmula racional puede mantenerse como verdad únicamente si *prevé*, por así decirlo, todas las objeciones eventuales y si responde a ellas. Sin embargo, con el fin de *prever todas* las objeciones, conviene tomarlas en consideración no una por una de un modo concreto, sino *en su límite*. De aquí se sigue que la *verdad* es un juicio tal que es capaz de contener en sí mismo el límite de todas sus refutaciones, o dicho de otro modo, *la verdad es un juicio que se contradice a sí mismo*.

El carácter incondicional de la verdad ha de expresarse, desde el punto de vista formal, en la capacidad de la verdad de suponer y aceptar *por anticipado* su propia negación, y de responder a la duda con su veracidad *recibiendo* en sí misma esta duda, incluso en su límite. La verdad es tal precisamente porque no teme ninguna contestación; y no la teme porque ella misma ha dicho ya contra sí misma mucho más de lo que pudiera decir en su contra cualquier negación. Sólo que esta autonegación la verdad la combina con la afirmación. Para el entendimiento, por tanto, *la verdad es una contradicción*, que se hace manifiesta desde el momento mismo en que la verdad recibe una formulación lingüística. Todas las proposiciones contradictorias están contenidas ya en el juicio de la verdad, y por eso la existencia de cada una de ellas puede ser demostrada con un mismo grado de convicción, con necesidad. La tesis y la antítesis *juntas* constituyen la expresión de la verdad. Con otras palabras: la verdad es una *antinomia*, y no puede no serlo[209].

Por otra parte, tampoco *debe* ser de otro modo, porque ya podemos afirmar de antemano que el conocimiento de la verdad exige la vida espiritual, y por consiguiente constituye un esfuerzo ascético. Pero la ascesis del entendimiento es la fe, es decir, la renuncia a sí mismo. El acto de la abnega-

ción del entendimiento es asimismo expresión de la antinomia. A fin de cuentas, no se puede *creer* más que en una antinomia; todo juicio de carácter no antinómico es simplemente aceptado o simplemente rechazado por el entendimiento, ya que no supera la orilla de su individualidad egoísta. Si la verdad fuera no antinómica, el entendimiento, replegándose siempre sobre su propio plano, no dispondría de ningún punto de apoyo, no tendría ante la vista ningún objeto suprarracional y, por consiguiente, no habría nada que le impulsara a dar comienzo a la ascesis de la fe. Este punto de apoyo es el dogma. Es a partir del dogma donde comienza nuestra salvación, porque únicamente el dogma, siendo antinómico, no oprime nuestra libertad y deja un amplio espacio sea a la fe benévola, sea a la increencia maligna. Porque no se puede *obligar* a nadie a creer, como tampoco a no creer. Según san Agustín[210], «nemo credit nisi volens»[211].

Todo lo anterior ha sido expuesto, para simplificar las cosas, presuponiendo que en la lógica partimos de *juicios*; de este modo, la verdad se ha mostrado como una antinomia *de juicios*. Pero no es difícil ver que desde otro punto de partida, el de la lógica de *conceptos*, habríamos llegado a una conclusión semejante, es decir, que la verdad es una antinomia *de conceptos*. Ciertamente, ambas conclusiones se reducen a una sola, dado que la antinomia de los conceptos no se diferencia de la antinomia de los juicios más que en el aspecto *psicológico*. Porque todo concepto puede ser transformado en un juicio correspondiente, y viceversa. Desde el punto de vista lógico existen en la razón en general elementos que pertenecen a dos géneros conjugados, y estos elementos pueden ser reducidos el uno al otro, pudiendo así ser sustituidos el uno por el otro en el razonamiento, de modo que su teoría formal resulta idéntica. Pero no es esto lo que ahora nos importa: lo que queremos es poner de manifiesto la relación *antinómica* entre cualesquiera elementos en la estructura de la verdad.

La verdad es una antinomia. Este importante balance final de nuestras reflexiones requiere ser expresado con más rigor. Con otras palabras, es necesario elaborar por medio de la lógica formal la *teoría de la antinomia*. Vamos a seguir una de las vías más cómodas para llegar a ella. Está fundamentada sobre el algoritmo lógico[212], que se presta muy bien a la trascripción abreviada de las operaciones lógicas. Por eso, antes de presentar nuestro sistema, será útil traer a la memoria el significado de algunos símbolos logísticos. Como es sabido, el principio primero y substancial en los métodos simbólicos modernos de la lógica es el siguiente:

$$p \supset q \qquad \text{(I)},$$

es decir, el principio de la *implicación* (si p y q representan proposiciones) o de la *inclusión* (si p y q representan clases). Para hacer más precisa nuestra exposición posterior, entenderemos p y q como *proposiciones*, es decir, como productos de un acto de juicio, aunque con el mismo derecho podríamos comprender estos símbolos como *clases*. Pero sea «⊃» signo de *implicación* o de *inclusión*, con otras palabras, sea que entendamos por p y q proposiciones o clases, nuestra fórmula (I) ex-

presa esencialmente *el mismo* hecho: que la veracidad de q está en relación con la veracidad de p; este hecho es expresado mediante las palabras: «por consiguiente», «por eso», «ergo».

p ⊃ q, es decir: «p, por consiguiente, q», «p, por eso q», «p, ergo q». Este «por consiguiente», este «por eso», este «ergo», en forma desarrollada expresa este pensamiento: que

«si p es verdadero, entonces también q es verdadero»;

o también:

«si q es falso, entonces también p es falso»,

o aún:

«no puede ser que p sea verdadero y q sea falso»,

y por fin –expresión que es preferible por su carencia de ambigüedad–, que

«o bien p es falso, o bien q es verdadero»[213].

Esta última formulación permite comprender la equivalencia de la operación de inclusión «⊃» y la operación de *adición lógica* «∪». En efecto, la combinación de los símbolos

$$p \cup q \qquad \text{(II)},$$

es decir, la operación de adición lógica, no significa otra cosa que el carácter alternativo de los factores p y q:

«o bien p es falso, o bien q es verdadero»,

o, en forma abreviada:

«p o q»[214].

Con esto resulta claro que es posible transcribir la ecuación lógica de las dos operaciones, y es esta:

$$p \supset q \;.=.\; \neg p \cup q \qquad \text{(III)},$$

donde el signo «¬» delante de p significa la negación o, más precisamente, el negativo de p; porque en general en la logistica cualquier símbolo acompañado del signo «¬» da como resultado su negativo[215].

Recordamos además que el signo «∩» es el operador de la *multiplicación lógica*, es decir, que situado entre dos símbolos o grupos de símbolos, indica la existencia conjunta de estos símbolos o grupos de símbolos[216]. Recordamos también, finalmente, que el símbolo «V» significa «*verdad*», y el símbolo V invertido, es decir, «Λ», significa «negación de la verdad», «¬V» o «falso»[217]. Con esto disponemos ya de todos los datos necesarios para nuestro propósito de definir lógicamente la antinomia P y encontrar una expresión de sus esquemas.

Nuestras reflexiones sobre la antinomia derivan de un modo natural de aquel procedimiento de demostración por *reductio ad absurdum*, aplicado en matemática por Euclides para demostrar la 12ª proposición del libro IX de los *Principios*[218], y en filosofía es utilizado por los dogmatistas para rechazar radicalmente los argumentos escépticos dirigidos contra el carácter demostrable de la verdad[219]. Este pro-

cedimiento ha sido frecuentemente utilizado con posterioridad tanto por matemáticos como por filósofos[220], y llegó incluso a extenderse a amplios círculos de la sociedad, sirviendo a los fines de la dialéctica doméstica y de salón, como se ve, por ejemplo, en la descripción de Turguénev en la novela *Rudin*[221]. Pero a pesar de estar muy extendido en el uso práctico, el procedimiento permaneció ignorado durante mucho tiempo por la teoría lógica del silogismo, y sólo hace unos diez años fue retomado por un adepto a la logistica, G. Vailati, de la escuela de Peano[222].

Sin embargo, ni la amplia capa de público que se ha servido de un modo casi inconsciente de este procedimiento, ni los filósofos y matemáticos, que lo han utilizado de un modo semiconsciente, ni el mismo Vailati, que lo comprendió de un modo teórico, se dieron cuenta de que resultaba insuficiente para los fines para los que era utilizado, y no vieron su relación con la teoria de la antinomia.

Este procedimiento se expresa en los simbolos de la lógica con una fórmula muy simple:

$$\neg p \supset p \,.\supset.\, p \qquad \text{(IV)},$$

es decir, «si el negativo de una proposición (o, respectivamente, de una clase) implica esta misma proposición (o, respectivamente, esta clase) negada por él, entonces ésta es verdadera – si la négation d'une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie»[223].

La lógica explica y justifica este modo paradójico de razonar. En efecto, conforme a la fórmula (III),

$$\neg p \supset p \,.=.\, \neg(\neg p) \cup p \qquad \text{(III')},$$

pero, *segun el principio de la doble negación*[224]

$$\neg(\neg p) = p \qquad \text{(V)},$$

y por consiguiente,

$$\neg p \supset p \,.=.\, p \cup p \qquad \text{(III'')}.$$

Pero se entiende que la alternativa «p ∪ p», es decir, «p o p», trae consigo la irrefutable afirmación de p, de modo que

$$p \cup p \,.\supset.\, p \qquad \text{(VI)}.$$

y por tanto,

$$\neg p \supset p \,.\supset.\, p,$$

que es lo que habia que demostrar.

Esta es la vía indicada por la lógica. Pero ¿resulta suficiente? Con otras palabras, ¿es rigurosamente demostrativo el razonamiento de Euclides y de otros con él? Ciertamente no. Para convencernos de ello será suficiente que sustituyamos ¬p por el simbolo q:

$$\neg p = q \qquad \text{(VII)}.$$

Entonces resulta claro que no tenemos ningún motivo para excluir con antelación para q la posibilidad de todo aquello que hemos mostrado más arriba al tratar de p, es decir, para no admitir que la fórmula (IV) es aplicable también a q. Así pues, no está excluida la posibilidad de que

$$\neg q \supset q \,.\supset.\, q \qquad \text{(VIII)},$$

o, substituyendo los términos convenientes de la fórmula (VII),

$$\neg(\neg p) \supset (\neg p) \,.\supset.\, \neg p \qquad \text{(VIII')},$$

o, finalmente, en virtud de la fórmula (V)

$$p \supset \neg p \,.\supset.\, \neg p \qquad \text{(IX)},$$

asi que ha quedado demostrada no sólo p (IV), sino también no-p (IX). De este modo, hemos obtenido dos demostraciones, igualmente indudables, que componen la antinomia P. He aquí, pues, el

ESQUEMA LÓGICO DE LA ANTINOMIA

P

TESIS p:	ANTÍTESIS ¬p:
Se puede presuponer una de dos: o bien la tesis p, o bien su negación, la antítesis ¬p. En el primer caso no es necesario que demostremos la tesis, pero en el segundo se constata que de la antítesis se deduce de nuevo la tesis, así que obtenemos la alternativa: «o la tesis, o la tesis»:	Se puede presuponer una de dos: o bien la antítesis ¬p, o bien su negación, la anti-antítesis ¬(¬p). En el primer caso no es necesario que demostremos la antítesis, pero en el segundo se constata que de la tesis se deduce de nuevo la antítesis, así que obtenemos la alternativa: «o la antítesis o la antítesis»:
$p \cup p,$	$\neg p \cup \neg p,$
es decir, se afirma la tesis	es decir, se afirma la antítesis
p.	¬p.
En fórmula:	En fórmula:
$\neg p \supset p \,.\supset.\, p \cup p \,.\supset.\, p.$	$\neg(\neg p) \supset \neg p \,.\supset.\, \neg p \supset \neg p \,.\supset.\, \neg p.$
De este modo, sea que afirmemos directamente la tesis, sea que la neguemos, de cualquier modo no podemos eludirla.	De este modo, sea que afirmemos directamente la antítesis, sea que la neguemos, de cualquier modo no podemos eludirla.

Utilizando métodos y operaciones de lógica pura, hemos demostrado la posibilidad de la antinomia en el más estricto sentido de la palabra.

De aquí, en primer lugar, es necesario sacar la conclusión de la insuficiencia que muestra la fórmula lógica (IV), que se aplica a la demostración de tal o cual tesis p, si con ello no está excluida la posibilidad de la fórmula (IX); porque la presencia de una tesis no garantiza ni lo más mínimo la inexistencia de la antítesis, sino que, muy al contrario, presupone (en el ámbito del espíritu *siempre*, y en otros campos *a menudo*) la presencia de la antítesis. Con otras palabras, en cada uno de los casos nos resultará necesario no sólo convencernos de la veracidad de la tesis p, sino verificar si esta última no constituye la mitad de una antinomia P.

Llegados aquí, el proceso propuesto nos permite ofrecer la siguiente definición simbólica de la antinomia:

$$P = (p \cap \neg p) \cap V \qquad (X),$$

para cuya comprensión es necesario recordar que V es el signo de la verdad, *Veritatis*, y «∩» el operador de la multiplicación lógica, es decir, el símbolo de la coexistencia de los términos entre los que se encuentra situado. Traduciendo la fórmula (X) en el lenguaje común, podemos decir: «Una antinomia es una proposición tal que, siendo verdadera, contiene en sí misma de un modo conjunto tanto la tesis como la antítesis, de modo que no puede afectarle ninguna objeción». Y el añadido del símbolo V, que eleva la antinomia por encima del plano del entendimiento, es aquello que distingue la antinomia P de la falsedad Λ (V invertido, o ¬V), que se encuentra en el plano del entendimiento y se define por la fórmula[225]:

$$\Lambda = p \cap \neg p \qquad (XI).$$

Pero ¿qué representa propiamente este factor V en la definición de la antinomia? *Formalmente*, se muestra como el resultado de un cierto proceso por el que se establece de un modo u otro que P es verdadera, después de que otros dos procesos han demostrado que esta P, por su misma estructura, es p y también ¬p. De este modo, para la lógica pura, V no hace más que indicar, en la definición de P, la *situación* de esta P y la actitud que debe mostrarse ante ella; por así decirlo, V es un dedo colocado ante P que señala hacia el cielo, pero que no constituye una parte de la composición de la misma P. Por su misma constitución, P no se diferencia en lo más mínimo de la pura contradicción Λ y por consiguiente, en la esfera del entendimiento, *sólo la autoridad* aparece como aquel dedo que subraya la veracidad de P en comparación con Λ. Por esta razón, para el catolicismo, que se halla sumergido en el ámbito psíquico y por consiguiente en el del entendimiento, pero que a pesar de ello sigue teniendo como *objeto* propio lo espiritual y por tanto lo antinómico; por esta razón, digo, para el catolicismo la autoridad lo es *todo*, y *sin* una autoridad de hierro, sin el dedo indicador del papa, el católico es incapaz de vivir. Pero en el ámbito suprasensible, el cual se encuentra, por tanto, por encima del entendimiento, el factor V en la definición de la antinomia representa su signo característico, su unidad espiritual, su realidad suprasensible. En el Espíritu Santo esta unidad, esta realidad, son alcanzadas y experimentadas de un modo inmediato.

La fórmula (X), para mayor claridad, puede ser presentada en forma más desarrollada, y transcrita así:

$$\neg p \supset p \,.\, \cap \,.\, p \supset \neg p : \supset : p \cap \neg p \,.\, \cap \,.\, \neg\Lambda = P \qquad (XII),$$

es decir: «si la antítesis atrae hacia sí a la tesis y al mismo tiempo la tesis atrae a la antítesis, entonces el conjunto formado por la tesis y la antítesis, si no es falso, es una antinomia». Esta es *la fórmula de la antinomia*. No es difícil constatar que Kant se esforzó por ajustar sus antinomias precisamente a *este* esquema. Del mismo modo, con mayor o menor evidencia, a este mismo esquema se reducen en general todas las antinomias que han sido establecidas por la filosofía[226].

Así pues, la verdad es una antinomia. La misma palabra «*antinomia*» como término filosófico es muy reciente: no aparece antes de Kant, y éste comienza a utilizarla en la *Crítica de la razón pura*, es decir, en el año 1781.

Hasta entonces se trataba de un término propiamente jurídico y en parte también teológico. Ahora bien, siendo cierto que el *término* «antinomia» aparece tardiamente, es tanto más cierta la antigüedad de la *idea* misma que *hoy* expresamos con este término, la idea del carácter autocontradictorio del entendimiento discursivo. Podemos incluso presuponer que esta idea apareció inicialmente como un simple *reflejo* de aquella organización compleja y tan rica en contradicciones que regía la vida de los antiguos helenos, tanto individual como socialmente.

«¿En qué se basa la excelencia de la mente griega?», pregunta un historiador del pensamiento helénico. «El secreto de su asombroso progreso –responde el mismo[227]– estriba en la *conjunción de los contrarios*. Una extraordinaria riqueza de la fantasía creadora y junto a ella la duda siempre despierta, escudriñadora, que no se detiene ante ninguna empresa por audaz que parezca; una poderosa capacidad de generalización conjugada con una aguda capacidad de observación, que sigue las pistas de todas las particularidades de los fenómenos; una religión que satisface plenamente las necesidades del alma sin poner una venda a la razón, que analiza sus creaciones. A todo esto hemos de añadir los numerosos centros espirituales en mutua concurrencia, el incesante enfrentamiento entre las fuerzas, que excluía cualquier posibilidad de estancamiento, y finalmente una organización social y un régimen político lo suficientemente estrictos para poner freno a 'las aspiraciones licenciosas y pueriles' de los imprudentes, y lo suficientemente elásticos para no impedir el ímpetu atrevido de las mentes más dotadas. En esta combinación de dones y de circunstancias podemos entrever la fuente de la preeminencia a la que llegó el espíritu heleno en las lides de la investigación científica».

¿De qué modo comenzó a ser viva la percepción de la antinomicidad?

Vivía en Asia Menor un hombre de una inteligencia trágica, el cual, por lo que parece, era entre todos los filósofos de la antigüedad el más sensible ante la exigencia de veracidad. De todos modos, no se daba en él aquel endurecimiento interior que tan frecuentemente causa el entumecimiento del alma en los pensadores profesionales. Resulta curioso el hecho de que, precisamente por esta sensibilidad suya, sus contemporáneos le llamaron ὁ Σκοτεινός, *el Oscuro*. Su nombre era Heráclito. Y como se decía, durante toda su vida deploró el estado trágico en que vivían él mismo y el mundo todo[228].

Este Heráclito fue el primero en presentir de un modo claro que existe el Dios-Palabra, el Logos; fue el primero en descubrir la existencia de una armonía suprema y de una unidad del ser que sobrepasa al mundo. «Prestando atención, no a mí, sino a la Verdad –decía él–, hay razones para reconocer que todo es uno»; «la Sabiduría es una (por ella se entiende aquella Razón que lo gobierna todo por medio de todo)»; «la Razón es para todos

una y la misma...». Y precisamente este filósofo, que aspiraba, según la expresión de Parménides[229], al «corazón impasible de la Verdad incontestable», fue el mismo que no dejó de insistir durante toda su vida en la división, la fragmentación y el carácter antinómico del valle de lágrimas de esta tierra. Descubriendo la armonía perfecta de la Razón-Palabra, con toda la agudeza posible para alguien que vivió antes de Cristo, él vio la discordia interna del mundo. Ulteriormente esta constatación se ha producido muchas veces, y el mismo tema de las arañas en Spinoza, asi como su alegría cuando oía hablar de la guerra[230], van emparejadas en él con la contemplación de la única Substancia. Es posible incluso que el apóstol Pablo, en una forma purificada y espiritualizada, manifestase el mismo sentimiento piadoso y exaltado cuando, en la Carta a los romanos, contemplaba desde la altura de la eternidad la ceguera del pueblo hebreo.

Pero en aquel «cristiano antes del cristianismo»[231] esta nueva percepción del dualismo entre el mundo superior y el mundo inferior se daba de un modo mucho más punzante, por cuanto carecía absolutamente de cualquier perspectiva de reconciliación. «Los hombres han de saber –exclama él– que la guerra reina en todas partes y que la verdad más justa es la discordia, porque todo nace y todo desaparece gracias a la discordia». «La guerra es la madre y señora de todas las cosas...». «Los hombres (¡hombres insensatos!, ¿por quién, sino por vosotros, ha estado toda su vida el filósofo derramado lágrimas?), los hombres no comprenden de qué modo concuerdan entre sí los contrarios. La armonía del mundo consiste en un tira y afloja combinados, como en el caso del arco y de la lira (a veces se tensa, a veces se suelta la cuerda). La reacción acaba acercando a los contrarios. A partir de contraposiciones se forma una armonía perfecta. Todo se produce gracias a la disensión». Así pues, la discordia «une lo entero con lo fragmentario, lo acorde con lo discorde, lo consonante con lo disonante. Todo da una sola cosa y una sola cosa da el todo». «Para Dios todo es belleza, bondad y justicia; para los hombres, unas cosas son justas y otras no».

El mundo aparece trágicamente bello en su división. Su armonía está en su desarmonía, su unidad consiste en su discordia. Así se presenta la paradójica doctrina de Heráclito, desarrollada posteriormente en un modo aún más paradójico por Friedrich Nietzsche en la teoria del «optimismo trágico». Y el tono fundamental de sus sentimientos, su savia y su flor, aparecen perfectamente definidos en un fragmento que consta todo él de una sola palabra: «ΑΓΧΙΒΑΣΙΝ, CONTRADICCIÓN»[232].

¡Contradicción! Quisiera uno repetir con Heráclito su lamento, que sigue siendo tan actual: «Los hombres no comprenden esta verdad, que existe desde siempre, hasta que no oyen hablar de ella; no la comprenden tampoco cuando la escuchan por primera vez. Porque aunque todo en el mundo transcurre conforme a esta verdad, los hombres se muestran incapaces de comprender cuando les llega el momento de toparse por la propia experien-

cia con palabras y con hechos del género que les expongo yo [léase: ἀγχι-βασίη], comprendiendo cada fenómeno conforme a la naturaleza y explicando su esencia. A otros hombres se les escapa el sentido de lo que hacen en vela, del mismo modo que olvidan lo que hacen en el sueño».

Los nombres gloriosos de los *eleatas* han de ser situados a la zaga de Heráclito en la historia de la idea de la antinomia que nos ocupa. Según su opinión, la razón discursiva se enreda en contradicciones invencibles en el mismo momento en que pretende apegarse a este mundo que se encuentra dividido por el egoísmo, tanto en el tiempo como en el espacio. Pero lo que han dicho los hombres de la escuela eleata resulta suficientemente conocido, y no es posible recordarlo aquí.

Un gran defensor del carácter antinómico de la razón discursiva fue el mismo Platón, si bien no ha sido interpretado hasta el presente en esta perspectiva. La mayoría de sus diálogos no son otra cosa que titánicas antinomias, dramatizadas artísticamente y desarrolladas con la mayor meticulosidad. La misma pasión de Platón por la forma dialógica de la exposición, en la que se contraponen diversas opiniones, sugiere ya la naturaleza antinómica de su pensamiento; pero ésta se muestra de un modo más palpable si observamos cómo cada uno de los diálogos no hace más que agudizar las contradicciones y agrandar el abismo entre el «sí» y el «no», entre la tesis y la antítesis, sin decidir en lo más mínimo la cuestión a favor de la una o de la otra. Una de dos: o estamos ante un antinomismo excelente, o ante una filosofía de la razón integral muy poco conseguida.

Finalmente, como uno de los representantes más profundos y creativos del antinomismo hemos de enumerar al cardenal Nicolás de Cusa con su doctrina de la *coincidentia oppositorum*, es decir, la coincidencia en Dios de las definiciones opuestas; esta doctrina encontró una peculiar y significativa expresión simbólica en su *Aplicación de las matemáticas a la teología*, obra que por desgracia no ha sido estudiada y es casi desconocida para los historiadores del pensamiento[233].

Por lo que respecta a otros nombres, como Hegel, Fichte, Schelling, Renouvier, etc., no creo que sea necesario recordarlos, siendo como son suficientemente conocidos. Finalmente, los nombres de los «pragmatistas»[234] contemporáneos pueden ser también inscritos en el libro de oro de la historia del antinomismo.

El conocimiento de las *contradicciones* y el amor por la *contradicción* junto con el escepticismo antiguo han sido, según parece, las aportaciones más importantes de la antigüedad. ¡Nosotros *no debemos*, no podemos permitirnos encubrir *la contradicción* con la masa de nuestros propios «filosofemas»! Dejemos que la contradicción permanezca en su carácter profundo, así como ella es. Si el mundo cognoscible se presenta resquebrajado y nosotros no podemos *de un modo efectivo* corregir sus fisuras, no tene-

mos por ello que camuflarlas. Si la razón cognoscitiva está fragmentada, si no se muestra como una pieza monolítica, si ella misma se contradice a sí misma, no hay por qué disimular de nuevo creyendo que no es así. El esfuerzo impotente del entendimiento humano por reconciliar las contradicciones, la indolente tentativa de reaccionar ante ellas deberían de haber dado paso desde hace tiempo a un lúcido reconocimiento de la existencia de lo contradictorio[235].

Todo el *Libro de Job* consiste en esta vivencia condensada de las contradicciones, está construido enteramente sobre la idea de la antinomicidad. Aquí Dios «nos recuerda que el hombre *no es la medida de la creación*», «que el universo está construido conforme a un plan que sobrepasa infinitamente la razón humana»[236]. Los deseos de Dios y sus acciones son esencialmente incomprensibles para el hombre, y por eso le parecen irrazonables (Job 23): «Nosotros no logramos alcanzarlo… pero él no inclina su mirada hacia ninguno de los más sabios» (Job 37, 23-24). «Todo es misterio –dice Dostoievski–, en todo se esconde el misterio de Dios… Y es tanto mejor el que sea un misterio: así el corazón teme y se admira, y este temor es para el regocijo del alma… Por ser misterio es también más sublime…»[237]. El misterio del desorden moral le impresiona a Job a causa de su grandeza, pero sus amigos ni siquiera son capaces de percibirlo (Job 21). «Poned el dedo sobre vuestra boca», en un gesto de silencio y respeto al misterio, el mismo gesto con el que aparece frecuentemente pintado en los iconos Juan, el Vidente de los misterios.

Los misterios de la religión no son secretos que no conviene divulgar, no son contraseñas de conjurados. Son *experiencias* inexpresables, indecibles, indescriptibles, que no podemos revestir de palabras de otro modo que no sea en forma de contradicciones, las cuales son al mismo tiempo «sí» y «no». Se dan cita aquí «todos los misterios… que sobrepasan el pensamiento». Es por esto por lo que, cuando es expresado por un himno de la Iglesia, el entusiasmo del alma se reviste inevitablemente con el vestido de un juego de conceptos totalmente particular. Toda la liturgia, especialmente los cánones y los *stichirá*[a], se hallan repletos de este espíritu acerado de las yuxtaposiciones antitéticas y de las afirmaciones antinómicas, que los mantienen en una constante ebullición. ¡La contradicción! Es siempre el misterio del alma, el misterio de la oración y del amor. Cuanto más nos acercamos a Dios, más netas son las contradicciones. Allí arriba, en la Jerusalén Celeste, no se dan contradicciones. Aquí se hallan presentes en todas partes; no las abolirán ni las estructuras sociales ni los argumentos filosóficos. Algo grande, tanto tiempo deseado y sin embargo enteramente sorprendente, la gran Alegría Inesperada, aparecerá de repente, abrazará to-

a. El *stichirón* es un tropario intercalado entre los versículos (*stichi*) de los salmos del lucernario y de las laudes.

do el curso del ser terreno, lo sacudirá, enrollará el cielo como un pergamino, lavará la tierra, derramará fuerzas nuevas, lo renovará todo, cambiará la substancia de todo, mostrará las cosas más simples y cotidianas transfiguradas en el rayo cegador de la belleza luminosa. Entonces no habrá contradicciones, y la misma razón que tanto se atormenta por ellas no existirá ya en su estado actual. En el presente, sin embargo, cuanto más claramente resplandece la Verdad de la Luz de los Tres Rayos, mostrada por Cristo y reflejada en los justos, la Luz que vence sobre la contradicción de este siglo por el amor y la gloria, tanto más marcadamente se ennegrecen las fisuras del mundo. ¡Hay fisuras por todas partes! Pero quiero hablar de las grietas de la visión racional[a].

Allá arriba en el cielo mora la Verdad única; entre nosotros se da una multitud de verdades, fragmentos de la Verdad, que son incongruentes unos con otros. En la historia del pensamiento superficial y tedioso de la «nueva filosofía», Kant ha tenido la osadía de pronunciar la gran palabra «antinomia», que ha roto las *conveniencias* de la pseudo-unidad. Sólo por esto merecería una gloria imperecedera. Nada importa que sus propias antinomias no hayan tenido un resultado feliz: lo esencial es haber experimentado lo antinómico[238].

Desde el punto de vista de la dogmática las antinomias son inevitables. Si el pecado existe (y reconocerlo es ya la mitad de la fe[239]), su consecuencia consiste en que todo nuestro ser, no menos que el ser del mundo entero, se encuentra en un estado de fragmentación. Partiendo de un ángulo determinado del mundo o de nuestra razón, no contamos con ningún fundamento para esperar alcanzar el mismo resultado al que habríamos llegado desde un ángulo diverso. La posibilidad de una coincidencia es inverosímil. La existencia de una *multiplicidad* de teorías y de esquemas discordantes, igualmente honestos, pero provenientes de puntos de partida distintos, es la mejor prueba de las fallas del cosmos. La razón (*rázum*) misma está fraccionada y escindida. Sólo la inteligencia (*um*) purificada y *teófora* de los santos se encuentra *un poco* más íntegra: en ella los pedazos y fisuras han comenzado a soldarse, en ella el mal del ser está en vías de curación, las heridas del mundo cicatrizan, porque ella misma es el órgano que aporta la sanación al mundo.

«Tú y tus amigos, con los cuales tienes la costumbre de conversar –se lamenta el platónico Hippias ante Sócrates–, no consideráis las cosas en su conjunto, sino que arrancáis y luego apiláis la belleza y todas las demás cosas, haciéndolas pedazos en vuestros discursos. Por esta razón se os escapan tales cuerpos de la realidad, bellos y enteros por naturaleza»[240]. Ahora bien, aquello en lo que el ingenuo Hippias ve un defecto personal de Sócrates constituye de hecho la característica necesaria de la ciencia como actividad del entendimiento.

a. *umozrenia*, especulación.

Cualquiera que sea el objeto que enfoquemos, reducimos inevitablemente a fragmentos aquello que examinamos, descomponemos lo que estudiamos en aspectos incompatibles. Mirando la misma cosa desde ángulos diferentes, es decir, ejercitando las diversas modalidades de la actividad espiritual, podremos llegar a antinomias, a afirmaciones irreconciliables en nuestro razonamiento. Sólo en el momento en el que somos iluminados por la gracia desaparecen en nuestro espíritu (*v umé*) estas contradicciones, pero no porque sean disueltas por la actividad del entendimiento, sino por un medio que supera la capacidad del discurso racional. Lo antinómico no dice en absoluto: «*O bien* lo uno *o bien* lo otro no es verdadero»; y tampoco dice: «Ni lo uno ni lo otro es verdadero». Lo único que dice es: «Una y otra afirmación son verdaderas, pero cada una a su manera; la conciliación y la unidad se dan por encima de la razón discursiva del entendimiento». Lo antinómico proviene de la fragmentación ontológica del mismo ser, incluyendo aquí al entendimiento en cuanto parte del ser.

Nosotros ponemos el *dogma* como límite último e ideal donde la contradicción se disuelve. Pero para el entendimiento el dogma no tiene más que un carácter *formal*; sólo cuando el alma se encuentra en un estado de gracia el dogma se llena de la savia de la vida, se convierte en la Verdad que se demuestra a sí misma. Mientras que para el entendimiento el dogma constituye una norma reguladora, para la razón (*rázuma*) purificada por la gracia y que recibe la *revelación* el dogma aparece como una verdad intuitivamente dada. Para el entendimiento el dogma no es más que un imperativo categórico, que exige: «Tú *tienes* que pensar de tal modo que cada violación del dogma en una dirección determinada sea al mismo tiempo anulada por una violación correspondiente en la dirección directamente opuesta; todas tus operaciones racionales sobre el dogma *tienen* que ser efectuadas de tal modo que se conserve siempre en ellas su antinomia fundamental».

Por el contrario, para la razón purificada por la oración y por la ascesis (cuyo caso límite se encuentra en la razón del *santo*), el dogma constituye un axioma que se demuestra a sí mismo, y que testifica: «Tú *ves* tanto mi veracidad como mi necesidad interna de aparecer antinómico en el entendimiento; y si por el momento ves confusamente, llegarás a ver con claridad más adelante, en la medida en que te hayas purificado».

El dogma, como objeto de la fe, comporta necesariamente una antinomia racional. Si no se diera una antinomia, entonces la proposición constituiría para el entendimiento algo entero, sin fisuras. Pero, en primer lugar, entonces no estaríamos ya ante un dogma, sino ante una proposición científica. No hay aquí nada que *creer*, la purificación de sí mismo y la ascesis no tienen aquí ningún lugar. Me parece, sin embargo, un gran sacrilegio suponer que la verdad religiosa –el corazón del «santuario» (*sviatynia*)– sea algo accesible para *cualquier* estado interior, sin la ascesis. Ciertamente, la ver-

dad religiosa puede por medio de la gracia iluminar de improviso a una razón impura con el fin de atraerla, pero no puede estar abierta a quienquiera que sea. Por tanto, lo repito, una proposición de ese tipo no sería un dogma. Y en segundo lugar, la conciencia en este caso no se muestra *plena*, no es profunda, no ha penetrado en la esencia íntima del objeto: porque *no podemos* pretender haber pensado integralmente con la razón discursiva la esencia de un objeto religioso, no tenemos capacidad de abarcarlo *con el entendimiento* sin descomponerlo. El entendimiento no puede no limitarse a uno solo de los aspectos del objeto. La limitación a uno solo de los aspectos, tal es precisamente el sentido de la *herejía*.

Una herejía, incluso mística, constituye una parcialidad racional que se afirma a sí misma como *el todo*. Αἵρεσις: elección; tendencia o inclinación hacia alguna cosa; después, la misma cosa escogida, la forma de pensamiento elegida; y de aquí: partido, secta, escuela filosófica[241]. En una palabra, el término αἵρεσις contiene la idea de unilateralidad, de una cierta concentración testaruda sobre *una sola* de las múltiples afirmaciones posibles[242]. La ortodoxia es universal, la herejía es partidista por naturaleza. El espíritu sectario es el egoísmo y el aislamiento espiritual que resultan de aquella actitud: una tesis unilateral es puesta como fundamento de la Verdad absoluta, y con ello esta afirmación excluye todo aquello que volvería transparente el complemento antinómico: la otra mitad de la antinomia, que es algo dado pero inaccesible racionalmente. El objeto de la religión, cayendo del cielo de la experiencia espiritual a la carnalidad del entendimiento, se divide aquí inevitablemente en aspectos que se excluyen el uno al otro. La tarea del entendimiento *ortodoxo*, de cualidad católica (*sobórnago*), consiste en reunir (*sobrat'*)[a] todos los fragmentos en su plenitud; el ejercicio herético, sectario, del entendimiento consiste en *escoger* (*výbrat'*) aquellos aspectos que más agradan: «hay que contar con muchas cuerdas para tocar la lira de la Eternidad»[243].

La plenitud en la unidad, la plenitud integral no constituye *para el entendimiento*, como ya se ha dicho, más que un postulado. Pero la condición para que el postulado aparezca dado intuitivamente es el dominio conquistado sobre el propio entendimiento y la salida a un nuevo espacio, al pensamiento carismático del ser humano restaurado, purificado y recreado. Cristo nos ha dado el embrión de una criatura nueva, «el germen divino, σπέρμα αὐτοῦ» (1 Jn 3, 9), y el punto de apoyo firme de la roca inconmovible sobre la cual podemos establecernos para salvarnos de la ἐποχή. Pero la plenitud coherente no es más que una *esperanza* a la que aspiramos.

a. Florenski llama *sobornaia* a la razón ortodoxa, en la línea de la «catolicidad de la *sobórnost'*» propia de la tradición eclesiológica rusa. Siendo el ortodoxo un entendimiento (*rassúdok*) de conjunción, de complementariedad, se entiende que su tarea sea precisamente la de reunir (*sobrat'*) los diversos fragmentos en una catolicidad interior. El ejercicio del entendimiento en la herejía escoge y dispersa (*výbrat'*).

Será dada por Aquel que limpiará a la creación de toda inmundicia, por el Espíritu Santo. En el Espíritu se alcanza la comprensión de los dogmas, en Él reside la racionalidad plena. Mientras tanto, en este estado de espera, cuanto más agudas y multiformes son las antinomias de la fe, tanto más penetrante y más plena de resonancias es la experiencia vivida. Y efectivamente, el Libro Sagrado está lleno de antinomias. Se entrecruzan antinómicamente los juicios, no sólo de diversos autores bíblicos (en el apóstol Pablo la justificación por la fe, en el apóstol Santiago por las obras, etc.), sino incluso de un mismo autor; y no sólo en sus diversos escritos, sino en el marco de la misma obra; y no sólo en diferentes perícopas, sino en la misma seccción. Las antinomias aparecen una junto a otra, a veces en un solo versículo y además en los pasajes más cargados de fuerza, aquellos que conmueven el alma del creyente como un viento impetuoso, que estremecen como relámpagos las cumbres del intelecto. Sólo la experiencia religiosa auténtica percibe las antinomias y ve cómo es posible su conciliación *fáctica*; pero para el entendimiento positivista permanecen invisibles, o bien su relieve le parece que es debido al manierismo literario de un espíritu paradójico, incluso enfermizo.

Considera al apóstol Pablo. Su brillante dialéctica religiosa consiste en una serie de rupturas, saltando de una afirmación a otra, antinómica respecto a la primera. A veces incluso la antinomia aparece en una solución de continuidad estilística de la exposición, en un *asíndeton* formal: unos juicios contradictorios y que se excluyen mutuamente son situados uno frente a otro en su máxima agudeza.

Sin embargo, en estas montañas vírgenes de los «sí» y de los «no», que se sobreponen en el horizonte las unas sobre las otras, la percepción inmediata descubre una unidad religiosa superior, susceptible de recibir su acabamiento en el Espíritu Santo. ¡Qué falta de sensibilidad interior, qué falta de gusto religioso supondría querer reducir al mismo nivel todos estos «sí» y «no», considerar como inesencial este o aquel estrato! Las antinomias son propias de la *esencia* misma de la experiencia vital, son inseparables de ella, como lo es el color de un pétalo con todos los pigmentos que contiene. Es como la bruma pintada en un cuadro o el adorno bordado en una tela. En vano nos pondríamos a borrar la bruma o a deshacer el bordado con el deseo de ver el cuadro más claro o con el propósito de volver lisa la tela: suprimiendo aquello, lo único que habríamos conseguido sería haber destruido la materia misma del cuadro o de la tela, los objetos mismos. Sucede de modo idéntico en la religión. Las antinomias son elementos constitutivos suyos, considerando la religión desde el punto de vista del entendimiento. La tesis y la antítesis, como el fundamento y la trama, componen el tejido mismo de la experiencia religiosa. Allí donde no hay antinomia tampoco se da la fe: y este estado durará hasta el día en que tanto la fe como la esperanza hayan pasado y permanezca sólo el amor (1 Cor 13, 8-13).

¡Qué fría y lejana, qué atea y árida me parece ahora la época de mi vida en la que consideraba que las antinomias de la religión podían resolverse, sólo que hasta ahora nadie lo había hecho; cuando sostenía en mi orgullosa demencia el *monismo* lógico de la religión!

La renuncia a sí mismo: esto es lo único que nos acerca a la semejanza de Dios. Ahora bien, la autorrenuncia en general y la renuncia a sí mismo del entendimiento en particular constituyen un absurdo y un sinsentido para la razón. A no puede ser no-A. Es «imposible» y, por tanto, ¡es «indudable»! Del Yo el amor hace un no-Yo, porque el amor verdadero se da en la renuncia al cálculo de la razón.

Pero he hablado bastante sobre las antinomias en general. Te quiero aportar algunos ejemplos concretos entre una multitud innumerable. Saltan a los ojos ante todo las antinomias paulinas, y la causa es muy simple. La profundidad de la visión sapiencial y teológica está aliada en Pablo con una forma dialéctica, mientras que en otros escritores sagrados la forma es más bien aforística, aunque sea sistemática. El entendimiento no está predispuesto a encontrar aquí un todo coherente, y por eso en aquello que se presenta como un conjunto dispar de aforismos no percibe las contradicciones, que también se hallan presentes. En cambio, la exposición *dialéctica* conduce al entendimiento a esperar una coherencia, y cuando ésta es deshilachada por el «punto angular» donde se reúnen la tesis y la antítesis, involuntariamente el entendimiento discursivo se pone a temblar: se le exige claramente el sacrificio de sí mismo.

Un caso particularmente cómodo nos lo ofrece la carta más dialéctica y más inflamada, la Carta a los romanos, esta bomba destructiva para el entendimiento, cargada de antinomias. He aquí como ejemplo[244] una tabla de algunas antinomias, elegidas adrede de un modo bastante aleatorio, descartando deliberadamente aquellas cuyo examen está previsto realizar en un próximo libro.

EJEMPLOS DE ANTINOMIAS DOGMÁTICAS

TESIS	ANTÍTESIS
La Divinidad	
unisubstancial	trihipostática
Las dos naturalezas unidas en Cristo	
sin confusión (ἀσυνχύτως) y sin cambio (ἀτρέτως)	sin división (ἀδιαιρέτως) y sin separación (ἀχωρίστος)

Relación del hombre con Dios

predeterminación	libre arbitrio
Rom 9 (donde el rechazo de Israel es explicado desde un punto de vista objetivo y teológico, económico), es decir, se da respuesta a la cuestión: «¿con qué fin?».	Rom 9, 30-10, 21 (donde el rechazo de Israel es explicado desde un punto de vista moral y antropológico, *hamartológico*), es decir, se da respuesta a la cuestión: «¿por qué?».
El pecado	
Por la caída de Adán, es decir, como un fenómeno contingente de la carne (Rom 5, 12-21).	Por la limitación de la carne, es decir, como necesariamente inherente a la carne (1 Cor 15, 50ss).
El juicio	
Cristo como Juez *de todos los cristianos* en su segunda venida (Rom 2, 16; 14, 10; 1 Cor 3, 13; 2 Cor 5, 10).	Dios como aquel que juzga definitivamente *a todos los hombres* por Cristo (1 Cor 4, 5; 15, 24-25).
La retribución	
A todos según sus obras (Rom 2, 6-10; 2 Cor 5, 10).	Libre perdón de los rescatados (Rom 4, 4; 9, 11-12; 11, 6).
El Juicio final	
Restablecimiento y beatitud universales (Rom 8, 19-23; 11, 30-36).	Doble final (Rom 2, 5-12). «La perdición» (2 Cor 2, 15 et. al.).
El mérito	
Necesidad de la ascesis para el hombre (1 Cor 9, 24: «Corred de manera que alcancéis la meta»).	Ineficacia de la ascesis humana (Rom 9, 16: «Por tanto, no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia»).
«Trabajad con temor y temblor por vuestra salvación,	pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece» (Flp 2, 12-13).
Cf.: «El alma del Señor *quería en libertad*; pero quería libremente	lo que *debía querer* por la voluntad de su Divinidad» (San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 3, 18).
La gracia	
Cuando el pecado se ha multiplicado, la gracia ha sobreabundado (Rom 5, 20).	«¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? ¡De ningún modo!» (Rom 6, 1-15).

La gracia (continuación)

«Todo el que permanece en Él (en Cristo) no comete pecado» (1 Jn 3, 6).

«Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado, y no puede pecar» (1 Jn 3, 9).

«Si decimos que no tenemos pecado nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no habita en nosotros» (1 Jn 1, 8).

La fe

Es libre y depende de la buena voluntad del hombre (Jn 3, 16-18).

Es un don de Dios, no depende de la voluntad humana, sino de la voluntad del Padre que atrae hacia Cristo (Jn 6, 44).

La Venida de Cristo

Para juzgar al mundo:

«Es para un juicio para lo que he venido a este mundo» (Jn 9, 39).

No para juzgar al mundo:

«No he venido para juzgar al mundo» (Jn 12, 47).

Suummet rodit. A sí mismo se roe

VIII. Carta séptima: *El pecado*

¿Quién, ya desde sus años de juventud, no guarda en la memoria la historieta moralizante de *Hércules en el cruce de caminos*? Esta fábula algo dulzona, compuesta en el siglo V a.C. por el conocido maestro de Sócrates, el sofista Pródicos de Keos, formaba parte, según el testimonio del *Escoliasta* de Aristófanes, de una obra de Pródicos llamada «Ὧραι», *Las estaciones del año*, o quizá *Las edades de la vida*[245]; nos ha llegado en la transcripción o más bien la versión de Xenofonte[246]. Todo el mundo recuerda de qué manera la Virtud –ἡ Ἀρετή– y el Vicio –ἡ Κακία– o la Felicidad –ἡ Εὐδαιμονία– personificados compiten entre sí ante el joven Hércules en una disputa retórica sobre sus propias ventajas, y cómo cada uno intenta atraerlo hacia una de las dos vías posibles, hacia la propia. El autor aprovecha la ocasión para elaborar un catálogo de virtudes y de vicios. Se trataba de un manual para la educación de la juventud ateniense.

Pero nos equivocaríamos si viésemos en este relato algo excepcional. Siendo probablemente la elaboración literaria de una fábula popular y poseyendo, por tanto, una genealogía secular[247], se constituyó a su vez en el origen de toda una serie de escritos literarios. El tema de «los dos caminos» se convirtió, como dicen los historiadores de la literatura, en «deambulante».

Es comprensible que su contenido fundamental, la lista de virtudes y de vicios correspondientes a los dos caminos de la vida, haya variado dependiendo de las concepciones morales de cada lugar y época. Pero incluso en

las reelaboraciones recientes del tema de «los dos caminos» es fácil advertir la antigua disputa entre la Virtud y el Vicio, que podemos reducir substancialmente, en su núcleo, a una lucha por la *integridad espiritual-castidad* (*tselomudrie*)[a].

En fin, encontramos la descripción más detallada de la contraposición entre «los dos caminos» en la así llamada *Doctrina de los doce apóstoles*[248], del final del siglo I o de principios del II. Existen muchos documentos análogos, e incluso algunas variantes, pero resultaría tan difícil[249] como inútil, al menos para el propósito que nos ocupa, establecer una relación genealógica precisa. No insistiremos tampoco sobre nuestra hipótesis de que todos estos documentos se remontan a la fábula de Pródicos.

Lo que nos interesa *no* es la dependencia genética de las diferentes versiones del tema, sino el tema mismo, es decir, la idea general, extendida en toda la humanidad e inseparable de la conciencia que ésta ha ido adquiriendo de sí misma, de que existen «dos caminos», «el uno conduce a la vida y el otro a la muerte», y de que «la diferencia entre los dos es grande»[250], como se expresa en su introducción el autor desconocido de *La Didaché*.

El *consensus omnium* atestigua que hay *dos* caminos. Pero ¿cómo comprender la posibilidad misma de esta duplicidad? ¡Hay dos caminos! Uno de ellos conduce hacia la Verdad. Y el otro, ¿no le será semejante en nada...? Mas ¿cómo podría existir *aún otro* camino, un camino diverso, si la Verdad es la fuente de todo ser, si fuera de la Verdad no hay absolutamente nada? Si la Verdad lo es todo (y no siendo *todo*, ¿cómo podría ser la Verdad?), ¿cómo admitir junto a ella una especie de No-Verdad, una especie de Falsedad? Dios es la Vida y el Autor de la Vida, es decir, de la actividad creadora. Por tanto, la Falsedad es la Muerte y la fuente de la muerte, es decir, de la aniquilación. Dios es el Orden y la Armonía; la Falsedad es el Desorden y la Anarquía. Dios es la Santidad; la Falsedad es el «Estado de Pecado». Una vez más, ¿cómo podría *existir* el «Estado de Pecado»? Porque Dios es «El que es», ὁ ὤν, יהוה[251], y por tanto Satán, el Pecado, es algo completamente diferente, a saber...

Espontáneamente se delinea la respuesta: la pecaminosidad existe, ciertamente, pero no tiene ser verdadero, no es «lo que es». «Mi *espíritu* que *no da fruto* vuélvelo fecundo, oh Dios»[252], invoca el alma, consciente de su esterilidad causada por la inmundicia del pecado. Infertilidad, impotencia, incapacidad de engendrar la vida, tal es el fruto natural del pecado. El pecado es incapaz de crear, sólo puede destruir. El pecado es incapaz de dar a luz, porque todo nacimiento no viene sino del Padre que Es; el pecado no puede sino producir muerte. El pecado es estéril, porque es, no la vida, si-

a. La traducción literal sería «sabiduría integral», aunque «integridad espiritual» recoge más matices, en correspondencia con el término griego que esta palabra expresa: σωφροσύνη; cf. Hch 26, 25; 1 Tit 2, 9;2, 15: solidez del espíritu, autocontrol, sobriedad.

no la muerte. Y la Muerte no arrastra su existencia espectral más que por la Vida y a expensas de la Vida; se alimenta de la Vida y existe sólo en la medida en que la Vida la nutre de sí misma. Todo lo que la Muerte posee no es más que vida por ella profanada. Incluso en la «misa negra», en el mismo nido del satanismo, el Diablo junto con todos sus adoradores no han sido capaces de inventar nada nuevo: se han limitado a una parodia blasfema de los misterios litúrgicos haciéndolo todo *al revés*[253]. ¡Qué falta de substancia!, ¡qué pobreza!, ¡qué «profundidades» tan vacías!

Esto nos demuestra una vez más que no existe aquel Diablo grandioso y majestuoso, ni en la realidad ni en la idea que de él se hicieron Byron, Lermontov o Vrubel: este Diablo no es más que un deplorable «mono imitador de Dios», sobre el que se ha dicho hace ya tiempo:

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

Conforme a la definición lapidaria de san Juan el Teólogo, «el pecado es la ilicitud, ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία» (1 Jn 3, 4).

En esta definición atrae nuestra atención el artículo que precede tanto al sujeto, ἁμαρτία, como al predicado, ἀνομία. Unido a un sustantivo, el artículo es habitualmente un factor de *individualización*, que destaca un objeto de entre la serie que forma con sus objetos similares[254], mientras que sin artículo el objeto tiene el sentido de *uno entre muchos*, o bien la palabra es utilizada con un significado *abstracto*. Por consiguiente, ἡ ἁμαρτία da a entender que aquí no se habla de una falta *entre otras muchas*, sino precisamente del *pecado* como tal, de la suma de todo el pecado que existe en el mundo, del pecado en su raíz metafísica, *el Pecado*. Por lo que respecta al predicado, ¿cómo comprender el artículo que precede a la palabra ἀνομία? Porque es sabido por la gramática elemental que antes del sustantivo y del adjetivo del predicado nominal no se pone el artículo, de modo que en los casos de duda, cuando es difícil comprender cuál es el sujeto y cuál el predicado, se recomienda fijarse en la palabra articulada, y ésta será el sujeto sintáctico. Lo cual es comprensible, ya que la mayoría de las veces las proposiciones expresan un juicio predicativo, o sea, la inclusión del sujeto en la esfera del predicado, y por eso el predicado, inevitablemente, ha de tener el sentido abstracto de un concepto general, de una clase. Pero a pesar de esto, en circunstancias especiales el predicado conserva el artículo. Encontramos, por ejemplo, en los Evangelios:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (que es conocido por este nombre, Mc 6, 3);
ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (Mt 5, 13);
ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Mt 5, 14);
ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός (Mt 6, 22);
σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Mt 16, 16);
σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mc 15, 2);
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (Jn 11, 25);

asimismo Jn 14, 8 y otros[255]; la misma particularidad presentan pasajes de suma importancia: Ef 1, 23; Mt 26, 27; Mc 14, 22; Lc 22, 12; 1 Cor 11, 24, que hablan de la

Iglesia y del Cuerpo de Cristo. El sentido de los pasajes citados es claro: en ellos no se habla de la sal, la luz, etc. *en general*, ni tampoco de una sal cualquiera (*ein Salz*) junto a otra sal, etc., sino de aquella única cosa que posee o es digna de poseer esta denominación, de aquello que resume en sí la misma esencia de todas las propiedades por las que la sal común, la luz común, etc., reciben el nombre de sal y de luz, etc.[256]

De este modo, ἡ ἀνομία significa no *una de entre* las transgresiones, no la violación de la norma en general, sino la ilicitud κατ' ἐξοχήν, la ilicitud que merece este nombre por excelencia, aquello que lleva consigo el principio mismo de la transgresión, la ilicitud en el aspecto y en el sentido más puros y más plenos, aquel hecho que reúne en sí mismo en grado sumo todo aquello por lo que las distintas transgresiones se llaman transgresiones: *la ilicitud misma* o, en una palabra, *la Ilicitud*.

El Apóstol no quiere hablarnos de *una de entre* las marcas distintivas del pecado, no quiere quedarse en su periferia, sino que se adentra en sus mismas entrañas, en su esencia metafísica. Por eso la definición del pecado ofrecida por él es una definición *ontológica en profundidad*, y no metafórica o accidental. Sería extremadamente erróneo entenderla en sentido *jurídico*. El pecado es la Ilicitud, es la tergiversación de la Ley, o sea: de aquella Regla que ha sido dada a la criatura por el Señor, de aquel Acuerdo que estructura interiormente como una corriente la creación entera, gracias al cual ésta se mantiene en vida, de aquella Organización de las profundidades de cada criatura con la que Dios la ha dotado, de aquella Sabiduría en la que reside el sentido del mundo. *Fuera* de la Ley el Pecado no es nada, no tiene más que una existencia ilusoria, y esto porque, si se me permite aplicar aquí las palabras del Apóstol, aunque quizá en una interpretación algo libre, «por la ley se conoce el pecado».

Si no existe el nacer, no existe tampoco el perecer; si no hay ser, no se dará tampoco el no ser; si no hay vida, tampoco hay muerte. Si no existe la luz, entonces tampoco existe la tiniebla, ya que por la luz es desenmascarada la tiniebla. El pecado es el parásito de la santidad, y tiene existencia porque la santidad todavía no ha sido separada definitivamente de él, porque el trigo y la cizaña crecen por el momento juntamente.

Destruyendo, como toda existencia parasitaria, a aquel que lo sustenta, el pecado se va minando al mismo tiempo a sí mismo. Él se dirige contra sí mismo, a sí mismo se devora, porque todo lo que no consiente en *humillarse* está expuesto a la *aniquilación*[a]. Dios, que para nadie desea el mal, no ha destruido nunca a nadie; pero siempre los malos se han arruinado a sí mismos: Dios no «dispersa a los soberbios» por otro medio que no sea por «el pensamiento de su corazón, διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν» (Lc 1, 51) o, más exactamente, por su *razonamiento*, διανοίᾳ, porque el entendimiento dis-

a. Se trata de un juego de palabras entre *unichizhenie*, humillación-inmolación, y *unichtozhenie*, aniquilación.

cursivo (*rassúdok*, διάνοια), cuando se contrapone al intelecto espiritual (*um*), es precisamente la manifestación de la aseidad.

> Ha hecho obras grandes con su brazo,
> dispersó a los soberbios por el pensamiento de su corazón,

así cantó una vez la Santísima Virgen María en su encuentro con Isabel, así se canta hasta el día de hoy en la *utrenia*[a] y así se cantará por los siglos de los siglos.

La naturaleza autodestructiva del mal la conocían ya los mejores de entre los helenos.

«Los buenos, dice Platón, se asemejan uno a otro y permanecen siendo amigos, mientras que los malos, como se dice también de ellos, *no resultan nunca semejantes ni siquiera consigo mismos, sino que son inconstantes e inestables*; pero aquel que no permanece semejante consigo mismo, sino que difiere de sí mismo, apenas podrá asemejarse con otro o hacer amistad con él – τοὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ'αὐτὸ αὐτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γ' (ἄν) πού τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο»[257].

Deseándose tan sólo *a sí misma*, en su «aquí» y en su «ahora», la autoafirmación maligna se encierra negando la hospitalidad a todo lo que no es ella misma; pero, tendiendo a la autodivinización, no consigue ni siquiera permanecer semejante consigo misma, y entonces se dispersa, se descompone y se despedaza en su guerra interna. Por su propia naturaleza, el mal es «el reino dividido contra sí mismo». Esta idea de la actividad atomizadora del mal fue sutilmente expresada ya por Platón bajo el velo transparente del mito del «andrógino»[258].

«En otro tiempo nuestra naturaleza –tal es aproximadamente el relato del platónico Aristófanes– no era ni de lejos como es ahora. Por entonces todavía existía el *andrógino*, un ser compuesto de las dos individualidades de ahora, y era una sola persona. Estos andróginos eran fuertes y vigorosos y, embebidos de su propio poder, se volvieron arrogantes y osaron alzar la mano contra los dioses: querían abrirse un camino hacia el cielo para atacar a los dioses. Entonces Zeus y los habitantes del cielo decidieron debilitarlos, dividiendo a cado uno en dos partes, de modo que se vieran obligados a caminar sobre dos pies, y no sobre cuatro. 'Pero si advierto –dijo Zeus– que ni siquiera entonces se apaciguan y no quieren tranquilizarse, yo los dividiré de nuevo en dos, para obligarlos a saltar ya sobre un solo pie'»[259]. Esta es la esencia del mito de Platón. Añado solamente que el *amor*, según Platón, es justamente la tendencia instintiva de los amantes a reunir de nuevo lo que fue dividido.

a. Oficio de la mañana que comprende los maitines y las laudes.

Resultaría bastante superficial ver en el mito apenas expuesto una simple fábula inventada por Platón. Sin duda nos encontramos ante la elaboración artística de un antiguo mito popular. Un mito semejante lo encontramos también en los monumentos de otros pueblos. Así, en el *Zend-Avesta*, en el libro *Bundajishn*, se cuenta que de la semilla del toro celeste primordial *Kaiomor* (=«la Vida»), vertida a la tierra, brotó *oruere* (=*arbor* o *arvor*, «árbol»; pero también = «vida» y «alma»). Este brote es la unión de la tierra con el principio celeste. De aquel árbol nació *Meshiá*, macho-hembra, varón-mujer. Después Meshiá se dividió en un cuerpo masculino, que conservó el nombre de *Meshiá*, y en uno femenino, que fue llamado *Meshiane*. Esta fue la primera pareja humana[260].

Se diría que algunos filamentos misteriosos vinculan la idea nuclear de estos mitos también con el relato sagrado del libro del Génesis. «Y dijo Dios: 'Hagamos al hombre...' Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó» (Gn 1, 26-27)[261]. Místicos de diversas tendencias han visto aquí frecuentemente una indicación de la complejidad originaria del ser humano, e incluso del androginismo primordial, considerando que la diferenciación sexual es consecuencia de la caída metafísica del pecado. Así, ya la secta gnóstica de los *ofitas* consideraba al primer hombre como ἀρσενόθηλυς, varón-mujer[262]. Lo mismo pensaban los seguidores de la *Cábala*, la casi totalidad de los escritores místicos, como Jacob Böhme, Saint-Martin, Franz Baader, los *ocultistas* modernos, y otros[263]. Ciertamente, al referirme a ellos no he pretendido demostrar que la interpretación de las palabras citadas del libro del Génesis haya de ser por necesidad precisamente el androginismo; mi intención ha sido la de mostrar la amplia extensión de que goza la convicción de que el hombre, al principio, era más íntegro que ahora, y que sólo la voluntad de autoafirmarse constituyó la causa de su división.

La autoafirmación de la persona, su contraposición a Dios, son la fuente de la fragmentación, de la desintegración de la personalidad, del empobrecimiento de su vida interior; sólo el amor, hasta cierto grado, conduce de nuevo a la persona a la unidad. Pero si la persona, ya parcialmente desintegrada, no acalla sus ansias y quiere de nuevo convertirse ella misma en dios –«seréis como dioses»–, entonces le espera inevitablemente una nueva desintegración, una división tras otra. Este es el sentido ontológico del mito. ¿Y acaso no vemos ante nuestros ojos, sea bajo el petulante y solemne pretexto de la "diferenciación" y de la "especialización", sea por simple apetencia de desorden y de anarquía, acaso no constatamos que la sociedad, del mismo modo que la persona humana, se desmiembran y saltan hechas pedazos, rotas hasta en sus estratos más íntimos, cuando quieren vivir sin Dios, organizarse fuera de Dios, determinarse a sí mismas *en contraposición a* Dios? La *demencia* misma, que es la desintegración de la persona[264], ¿acaso no es esencialmente consecuencia de la profunda perversión espiri-

tual de toda nuestra vida? La neurastenia, cada vez más extendida, y otras enfermedades «nerviosas», ¿acaso no tienen como verdadera causa la tendencia de la humanidad y del hombre a vivir *por cuenta propia* y no según Dios, a vivir fuera de *la ley* de Dios, en la *anomía*?[265] La negación de Dios siempre ha conducido y conducirá a la *de-mencia*, porque Dios es precisamente la Raíz de la *mens*, de la inteligencia. ¿Quién es el que «dice en su corazón», es decir, no solamente de palabra, sino en el fondo de su alma, con todo su ser: «*No hay Dios*»? No es otro que «*el necio*» (Sal 14 [13], 1; 53 [52], 1), porque la negación real de Dios está ligada inseparablemente a la locura, una cosa lleva a la otra; en literatura, Tolstói[266] y Dostoievski[267] han descrito el desarrollo de este fenómeno.

Sin amor (pero para que haya amor es necesario ante todo el amor de Dios), sin amor la persona se descompone en un amasijo resquebradizo de elementos e instantes psicológicos. El amor de Dios es el nexo que da cohesión a la persona. Por eso rezamos diciendo: «Por tu amor *átame*, Esposa no desposada»; sí, «átame», porque si no, voy a dispersarme y a convertirme en aquel mismo «conjunto de estados psicológicos», que es lo único que conoce la «psicología científica», esa «psicología sin alma». «¡Tú eres mi firmeza, Señor, Tú eres mi fuerza!», grita el alma que ha conocido la propia impotencia e inestabilidad.

El pecado conduce al desacuerdo, la desintegración y la ruina de la vida espiritual. El alma *pierde* su unidad substancial, *pierde* la conciencia de su naturaleza creadora, ella misma *se pierde* en el remolino caótico de sus propios estados, dejando de constituir la substancia de la que estos diversos estados constituyen simples momentos. El yo se ahoga en el «diluvio mental» de las pasiones. No en vano, la sonrisa enigmática y tentadora de todos los rostros de Leonardo da Vinci, que expresa el escepticismo, el alejamiento de Dios y la autosuficiencia del «yo ya sé» humano, es en realidad la sonrisa de la confusión y del extravío: nos hemos perdido a nosotros mismos; esto es particularmente perceptible en la «Gioconda». Esencialmente representa la sonrisa del pecado, de la tentación y de la aberración espiritual (*prélest'*), sonrisa libidinosa y perversa, que no es capaz de expresar *nada* positivo (¡aquí precisamente reside su misterio!), fuera de un cierto desarraigo interior; expresa la zozobra interna del espíritu, pero también la ausencia de arrepentimiento[268]. ¡Ah, sí!, por el pecado el alma escapa de sí misma, se pierde a sí misma. No es algo casual que la lengua designe el grado extremo de la decadencia moral de una mujer como «perdición». Es indudable que no existen sólo «mujeres perdidas», es decir, que han perdido en sí mismas su propia mismidad, la virtud de ser co-creadoras de la vida, por la que se asemejan a Dios; existen también «hombres perdidos». En general, un alma pecadora es un «alma perdida», que no se halla perdida solamente para los otros, sino también para sí misma, porque no ha sabido guardarse. Y si la psicología moderna no deja de afirmar que no *conoce* el

alma como substancia, esto no hace más que poner de manifiesto con una luz muy dudosa el estado moral de los mismos psicólogos, los cuales, en su gran mayoría, son seguramente «hombres perdidos». Entonces, en realidad no soy «yo quien actúo», sino que «algo me pasa»; no soy «yo quien vivo», sino que «conmigo sucede…».

En la medida en que se extingue en la conciencia el poder de creación, de acción personal y de libertad, la persona entera es arrinconada por los procesos mecánicos del organismo y, proyectando hacia fuera las consecuencias de la propia debilidad, presta animación a las circunstancias del mundo que le rodea[269]. Así como la sobriedad y la vigilancia espirituales son las condiciones de la vida de la *persona*, del mismo modo toda intemperancia y toda somnolencia contribuyen a aquel debilitamiento de la cohesión, del recogimiento del espíritu en sí mismo. Cuando uno está a punto de quedarse dormido, cuando se siente que la torpeza nos gana y nos olvidamos «de expulsar el aturdimiento del sueño pecaminoso por medio de un corazón en vela, con un pensamiento y una inteligencia vigilantes»[270], o más claramente, en el estado de ebriedad o en el alucinamiento por efecto de los narcóticos, en todos estos estados y en otros semejantes, se presentan por sí mismas expresiones de un significado cada vez más pasivo. Entonces «el suelo se te tira», como dijo un niño de tres años conocido mío ante una acera resbaladiza por la nieve apisonada. «Las palabras te vienen» y «salen solas», «no soy yo quien las digo, sino que ellas quieren decirse». «Las paredes se tambalean» cuando te arrimas a ellas. Las cosas «no quieren» mantenerse en la mano y saltan de ella, ellas mismas se escapan y se van corriendo. Los líquidos se derraman solos. Incluso las diversas partes del cuerpo exigen también su «autonomía» e independencia. Todo el organismo, el corporal tanto como el psíquico, deja de ser un *instrumento* integral y organizado, el órgano de la persona, para transformarse en una colonia fortuita, en un amasijo de mecanismos incoherentes unos con otros y animados por movimientos espontáneos.

La pérdida parcial de la realidad del Yo creador en la neurastenia[271] es otro aspecto de la falta de sobriedad espiritual, y resulta difícil apartarse de la convicción de que la causa de aquélla está en la *desorganización* de la persona. Alterando su relación con Dios, el hombre pervierte con ello su propia vida moral, después también la corporal. Así, los paganos conocían a Dios por la contemplación de sus obras. «Porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se *entenebreció*; jactándose de sabios *se volvieron estúpidos*, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que *deshonraron* entre sí sus propios *cuerpos*; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira y adoraron y

sirvieron a la criatura en vez de al Creador» (Rom 1, 21-25). La consecuencia de esto ha sido, continúa el Apóstol, la perversión de la organización natural de la vida corporal y el deterioro de la vida social. Los principios envenenados del desorden, de la falta de reglas y de la incontinencia han infestado a la sociedad en todas sus actividades vitales (Rom 1, 26-32).

A medida que el alma se hace pesada, volviéndose más terrena, pierde su libertad; lentamente, pero de modo irresistible, el cáncer de la herida del pecado corroe el corazón. Los pecados asedian al corazón, lo cercan con una capa espesa y me impiden el camino hacia él, obstaculizan el acceso de la brisa refrescante de la gracia. El alma cae en la angustia:

> …todo lo que es terreno, sofocante,
> quisiera ella apartarlo[272],

y clama: «¡Sálvame de toda circunstancia!», pero *el corazón* parece que se ha envuelto en un duro caparazón.

Cierto, está aún vivo, pero encerrado detrás de sus murallas, de modo que ya no es posible alcanzarlo. Yo mismo sé de su existencia tan sólo teóricamente, pero no puedo acercarme a él. La liturgia sagrada de la Iglesia se escurre sobre esta armadura de acero del corazón sin hacer más que rozarlo, frustrando en él su fuerza vital al chocar con una atención incapaz de concentrarse en sí misma.

A veces sobreviene una especie de ausencia en los momentos más significativos: el enemigo encubre las palabras más preciosas. Te preguntas: «¿Cómo es posible que precisamente *esto* –el evangelio o algún otro momento– haya pasado ya?», y revisando sólo con la mente el curso de la liturgia, te das cuenta de que así es. Por el contrario, deseos pecaminosos, incluso las estupideces más inconcebibles, irrumpen de una manera brusca en la persona en vías de descomposición, chisporroteando como si fueran manchas de luz en el cerebro; y he aquí que, *con anterioridad* a toda decisión, se han convertido ya en actos. Al soplo de los pensamientos, en la persona pecadora no se alza más que

> la llama entenebrecida de su alma[273].

Tanto en la historieta ya referida de «Hércules en el cruce de caminos» como en los restantes desarrollos del tema de «las dos vías» hay que reconocer como fundamental precisamente la idea de que el hombre debe organizar su alma y su cuerpo, que ha de forjarse a sí mismo por medio de su propio esfuerzo ascético, que ha de purificar todo su organismo mediante la atención hacia sí mismo.

Y un tipo así de alma, «desecada» de la sensualidad húmeda, es decir, un alma «sapientísima» («ξηρὰ ψυχὴ σοφοτάτη – El alma seca es la más sabia», ha dicho un varón de la antigüedad[274]), semejante género de perso-

na robusta, de hombre bien construido, se contrapone al alma húmeda, a la persona muelle, desestructurada, «ociosamente caótica», en palabras de F. M. Dostoievski.

Pero ¿en qué consiste esta «organización»? Ésta aparece cuando en la persona todo se encuentra en su justo lugar, cuando en ella todo está «en su orden – κατὰ τάξιν»[275].

He aquí, a pesar de su carácter prosaico, la respuesta más exacta. «Todo en la persona se encuentra en su justo lugar», «todo en ella está en su orden», lo cual significa: todas las actividades vitales de la persona se realizan conforme a la ley que Dios les ha otorgado[276], y no de otro modo; significa que la persona misma, un microcosmos, ocupa en el universo, en el macrocosmos, el puesto preciso para el que fue destinada desde el inicio de los siglos, que no se desvía del camino que le ha sido asignado desde siempre para conducirle del modo más rápido posible al Reino de los Cielos. En este «estar todo en su orden» consiste la belleza del ser creado, su bondad y su verdad. Por el contrario, la divergencia del orden constituye su fealdad, su mal y su mentira. *Todo* es bello, bueno y verdadero cuando está «en orden»; *todo* aparece afeado, maleado y falso cuando se ordena de un modo arbitrario, cuando la voluntad obra a su antojo, cuando la razón se aferra a su propia ley, cuando todo va autónomamente y «a su modo». El pecado es exactamente el «según sí mismo», y Satanás el «Según Sí Mismo».

El pecado consiste en no querer salir del estado de *identificación consigo mismo*, de la identidad «Yo=Yo» o, más precisamente, «¡Yo!». La afirmación de sí mismo, de uno mismo por sí mismo, *al margen* de la propia relación con *el otro*, es decir, con Dios y con todo lo creado, la obstinación en la propia mismidad sin querer salir del propio yo, he aquí el pecado radical que constituye la raíz de todos los pecados. Todos los pecados particulares no son más que variantes, manifestaciones del egocentrismo de la aseidad. Con otras palabras, el pecado es aquella fuerza de conservación de sí mismo identificado consigo mismo, que convierte a la persona en un «*auto-ídolo*[277]», en el ídolo de sí mismo; de este modo, el pecado «explica» al Yo por el mismo Yo, y no por Dios, fundamenta al Yo sobre el mismo Yo, y no sobre Dios. El pecado es aquella tendencia radical del Yo por la cual éste se afirma en su solipsismo, en su singularidad que ha cortado con todo nexo de relación, haciendo de sí mismo el único punto de apoyo de la realidad. El pecado es aquello que oculta a la percepción del Yo todo lo que es real, porque llegar a *ver* la realidad significa precisamente salir de uno mismo y transferir el centro del propio Yo al no-Yo, a lo otro distinto de mí, a lo visible, de modo que, a fin de cuentas, sólo es capaz de ver la realidad quien *se enamora* de lo que ve. Como consecuencia, el pecado es aquel tabique que el yo construye entre sí mismo y la realidad, la corteza de la que se rodea el corazón. El pecado es *lo no transparente*, oscuridad, bruma, ti-

niebla, y por eso se dice que «la tiniebla ha cegado sus ojos» (1 Jn 2, 11); hay además un gran número de expresiones de la Escritura donde la «tiniebla» es sinónima del «pecado». El pecado, en su tendencia pura, sin mezcla, y en su desarrollo límite, que es la *gehenna*, es *tiniebla*, *opacidad*, oscuridad, σκότος. Porque la luz es la capacidad de la realidad de ser manifestada; la tiniebla, por el contrario, es el aislamiento, la escisión de la realidad, la imposibilidad de la manifestación recíproca, y por tanto la invisibilidad de uno respecto al otro. La misma denominación del *Hades* indica esta ruptura infernal de la realidad, el aislamiento de la realidad, el último *solipsismo*, porque aquí cada uno proclama: «Solus ipse sum!». En efecto, Ἅδης, Ἀιδης o Ἀΐδης –originariamente ϝΑϝίδης–, procede de la √Fιδ (cf. el ruso √*vid*), que forma el verbo ἰδ-εῖν, ruso *vid-et'*, ver, precedido por la partícula negativa, más exactamente por el *ἀ privativum*[278]. El Hades es aquel lugar, aquella situación en la que no existe ninguna *visibilidad*, es decir, donde todo es invisible y donde no se puede ejercer la visión. *Hades* significa *Sin-visión*; como dice Platón[279], «ἐν Ἀιδου, τὸ ἀειδὲς δὲ λέγω – por Hades entiendo lo invisible», o según la definición de Plutarco[280], «τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον – lo invisible e imperceptible»; y Homero habla de «la oscuridad tenebrosa» del Hades: ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα[281].

En definitiva, el pecado es aquello que frustra toda posibilidad de *fundamentar* y por consiguiente de *explicar*, es decir, que despoja de toda racionalidad. En su persecución del *racionalismo* pecaminoso, la conciencia se ve privada de la *racionalidad* inherente a todo lo que tiene ser. Con el pretexto de *intelectualidad* deja de contemplar con una inteligencia profunda[a]. El pecado mismo es algo totalmente conforme al entendimiento, parece hecho enteramente *a su medida*, es el entendimiento en el entendimiento, la misma esencia de lo diabólico, porque el Diablo-Mefistófeles vive del entendimiento puro[282].

Pero precisamente por ser la lucidez del entendimiento por excelencia, el pecado priva de sentido a toda la creación de Dios y a Dios mismo; aboliendo la perspectiva de la profundidad del fundamento de la criatura y desarraigándola del Suelo firme del Absoluto, lo dispone todo en un solo plano, todo lo vuelve superficial y mezquino. ¿Qué es, en efecto, la mezquindad, la vulgaridad, sino la tendencia a desarraigar todo fenómeno visible de sus propias raíces y a considerarlo como algo autosuficiente y, por tanto, como algo privado de racionalidad, es decir, absurdo y ridículo[283]?

El Diablo-Mefistófeles, este Entendimiento Puro, es también Mezquindad Pura[284]; de este modo, es capaz de ver únicamente lo absurdo. Así, el pecado es el principio de la irracionalidad, el principio de la inaccesibilidad

a. Traducimos así el juego de palabras entre el sustantivo *umstvovanie*, «ejercicio de la inteligencia» y el adverbio *umno*, inteligentemente, espiritualmente. Nótese en estos párrafos el rico juego de los términos relativos al conocimiento.

a la comprensión, de la obtusa e irremediable interrupción de toda consideración espiritual y racional. Él, el «sabio mentiroso», como es denominado en los cantos de la santa Iglesia, atrae al espíritu hacia una pseudo-sabiduría, desviándolo así de la sabiduría auténtica.

La misma palabra rusa para decir «pecado», *grej*, la equiparan algunos con la palabra *o-grej*[285], falta, fallo, de modo que *greshit'* (pecar) significaría «equivocarse, errar el blanco», y finalmente «dar de lado», «dejar perder»[286]. La cuestión de la exactitud de esta etimología nos importa poco, porque a fin de cuentas pecar es fallar, es «dar de lado». Pero *¿de lado* de qué nos conduce el pecado?, ¿qué es exactamente lo que no acertamos? De lado de aquella norma de la existencia que nos ha dado la Verdad. No alcanzamos aquella finalidad que nos ha asignado la Justicia; en una palabra, huyendo del esfuerzo ascético, nos desviamos de nuestro camino verdadero, el que nos ha trazado sobre la tierra el Dedo divino del Fundador de la ascesis. Lo repito: el pecado es perversión. Es *extravío*, es decir, pasar de un camino a otro, merodear por diversos caminos, vagabundear por diversos senderos y no permanecer en el único justo; más aún, es errancia, lujuria (*bluzhdanie*, errancia; *blud*, fornicación), la pérdida de las sendas que me son propias en autenticidad, para caminar «por los propios senderos» (Hch 14, 16) errados, como caminaban los paganos; la incapacidad, para un corazón endurecido y extraviado, de reconocer los caminos del Señor, como sucedió con los judíos (Sal 95 [94], 8-11; Heb 3, 7-10).

¿Cuál es entonces el camino verdadero, llamado en la Escritura «el camino estrecho que conduce a la vida» (Mt 7, 14; cf. Hch 2, 28), «el camino de la paz» (Lc 1, 79) y «el camino recto» (2 Pe 2, 15)?

Se trata de la *castidad-integridad* (*tselomudrie*). Y el término mismo *tselo-mudrie*, σο-φρωσύνη o σαο-φροσύνη, por su estructura etimológica, indica la integridad, la salud, la indemnidad, la unidad y, en general, el estado normal de la vida interior, cuando la persona no está dividida y permanece como punto firme de unificación, cuando las fuerzas espirituales están frescas y el hombre interior se encuentra espiritualmente organizado. *Tselo-mudrie*, σο-φρωσύνη o σαο-φροσύνη, equivale aproximadamente a *tselo-mýslennost'*, *pensamiento integral* (entendiendo «pensamiento» en su acepción patrística, es decir, en el sentido de la vida espiritual en general, mentalidad profunda), el razonamiento íntegro, el buen sentido, la sensatez, la razón sana, la inteligencia sana, σαὸς φρόνησις. Tal es el sentido de la palabra en los Santos Padres, así como en los filósofos antiguos[287]. La *castidad-sabiduría integral* no es otra cosa que la *simplicidad*, es decir, la unidad orgánica o, de nuevo, la integridad de la persona: «accesible y hospitalario ha de ser el espíritu del hombre, pronto para la benevolencia y la gratitud, hecho todo entero un oído abierto y un ojo *puro*, *simple* (ἁπλοῦς

ὀφθαλμός)»[288]. Lo contrario a esta sabiduría de la castidad es el estado de depravación, de per-versión, es decir de dis-torsión del alma: la tierra virgen de la persona se encuentra trastocada, los estratos internos de la vida (como es por excelencia el *sexo*), a los que les conviene permanecer escondidos incluso para el mismo Yo, son puestos al desnudo dislocando su propio lugar, y aquello que debe permanecer al descubierto (la *apertura* del alma, es decir, la sinceridad, la espontaneidad, las motivaciones de los actos), esto precisamente es camuflado, con lo cual la persona se vuelve *latente*. La vida de la persona se realiza así οὐ κατὰ τάξιν, no «según el orden», y en ella nada está en su propio sitio. El hombre *perverso* es como si se hubiera vuelto del revés, es un hombre que muestra el reverso de su alma y oculta de la luz su parte luminosa, el rostro. Los *ojos* de un hombre así esquivan la mirada del que está frente a frente, pero sus *labios* vomitan palabras corrompidas. Tiembla ante la posibilidad de que sus debilidades sean reconocidas, pero él mismo expone sin pudor alguno lo que en él hay de más vergonzoso.

El pudor es el signo que nos indica qué cosas deben ser interiormente guardadas en secreto, aunque sean legítimas y provengan del don de Dios, y qué cosas han de permanecer al descubierto[289]. Cuando no hay sentimiento de vergüenza, aparecen el impudor y el cinismo; se saca a la luz lo que debe estar escondido y se disimula lo que debe ser mostrado. Elevar a la superficie de la conciencia todo lo que conviene mantener en el claroscuro del subconsciente o, lo que es lo mismo, hacer a la conciencia descender hasta la sombra misteriosa de las raíces del ser, mirar descaradamente, como Cam, la desnudez del padre: este es aquel retorcimiento de la vida del alma que se llama *depravación*.

En este momento adquiere *figura* y una especie de *personalidad* una faceta de nuestro ser a la que no le compete tener rostro, siendo por naturaleza impersonal: es la vida *del género*, aunque tenga lugar en una *persona*[a]. Asumiendo una apariencia ilusoria de personalidad, este substrato genérico de la persona adquiere independencia, pero la persona auténtica se escinde. El aspecto genérico se separa del principio personal y, como consecuencia, al revestir tan sólo una *apariencia* de persona, deja de estar subordinada a las órdenes del espíritu, con lo cual se vuelve *irracional* y demente; y la persona misma, privada en su constitución de su propio fundamento genérico, es decir, de su raíz, pierde la conciencia de realidad y se convierte en un rostro que hipostatiza, no ya el fundamento real de la vida, sino la irrealidad y la nada; llega así a no ser más que una *máscara* hendida por el vacío, de modo que la persona, con esta máscara que no recubre nada real, se percibe a sí misma como mentira, como una farsa teatral. Una concupis-

a. Rico juego de palabras en todo el párrafo: figura: *lik* – personalidad: *lichnost'*; sin rostro: *bezlikaia* – impersonal: *bezlichnaia*; en una persona: *v litsé* – máscara: *licina*.

cencia ciega y una impostura sin finalidad, esto es todo lo que queda de la persona tras su depravación. En este sentido, la depravación es un *desdoblamiento*, y podemos encontrar tanto en Oriente como en Occidente, como símbolo profundamente acertado de esta doblez, la representación de Satán con *un doble rostro* que aparece en lugar de *las partes pudendas*, o bien, como hacen los iconógrafos que no han entendido del todo el sentido de esta figuración, en lugar del *vientre*[290]. También en algunas obras literarias encontramos un análisis psicológico de las vivencias relativas a este desdoblamiento[291].

Si el pudor es la brújula de la conciencia y la plomada de la persona, el impudor, por su parte, es el indicador de su perversión, de su «*deterioro*», y síntoma de la corrupción del alma. Y ¿en qué consiste la corrupción (*rastlénnost'*)? Es lo mismo. *Tlo* significa «fondo, revés, superficie de base»[292]; así, se habla del «fondo» de un enjambre o de una caja; así, en el dialecto de la región de Tambov es habitual la expresión «arder hasta el fondo», es decir, completamente, hasta los cimientos; se encuentran también expresiones del tipo: «*le robaron* hasta el fondo», «los granos se han podrido hasta el fondo», es decir, todos los que había[293]. Evidentemente, los verbos *tlet'* y *tlit'* (pudrirse) se refieren a procesos de putrefacción, de destrucción, de enmohecimiento, que tienen lugar *en el cimiento* de una construcción excavada directamente en la tierra. En este caso *ras-tlenie* (corrupción) significa, o bien la *putrefacción completa*, es decir, la destrucción del alma hasta el final, hasta el fondo[294], o bien, más correctamente (como la palabra *raz-vraschiónnost'*, per-versión): violación del orden legítimo de los estratos de la vida anímica, cuando *el fondo* (*tlo*) del alma es vuelto del revés y va a dar donde no le conviene, el retorcimiento del fondo del alma, la perversión hasta el límite, como el último grado de corrupción, el des-madejamiento (*raz-vínchennost'*), el des-barajuste (*ras-shátannost'*), el des-moronarse (*raz-val*), la dis-gregación (*ras-pad*), la dis-persión (*raz-brod*) de la vida espiritual, su desdoblamiento, su no-unidad, su no-integridad. Es el desdoblamiento del pensamiento, la doblez de alma, la hipocresía, la ambigüedad, la no permanencia firme en una cosa; en definitiva, es la desintegración de la persona comenzada ya antes de la gehenna, su διχοτομία (Mt 24, 51 = Lc 12, 46). «El hombre de pensamientos dobles», desde este mismo momento, ya en esta vida, ha empezado a experimentar el fuego de la gehenna. Constituyendo el estado opuesto al de la *castidad-integridad*, la corrupción vuelve al hombre no sabio, no virginal (*netselomúdrennyi*), es decir, que priva a su mente de su integridad, de su unidad, y la precipita en un estado de desequilibrio torturante.

El pecado es en sí mismo inestabilidad. La unidad de la impureza es ficticia, y el carácter ilusorio de esta pseudo-unidad se pone de manifiesto en cuanto se ve obligada a permanecer cara a cara ante el Bien. Lo Impuro es uno en tanto en cuanto no está presente lo Puro, pero basta con un solo

acercamiento de lo Puro para verse despojado de su máscara de unidad. Esta descomposición de lo impuro y esta auto-desintegración de las «fuerzas nauseabundas»[295] aparecen claramente delineadas en el relato de la curación del endemoniado de Gadara, poseído por *lo impuro*. Merece atención el modo como el número singular de la fuerza impura se cambia bruscamente al plural una vez que el Señor Jesús le interroga sobre su *nombre*, es decir, sobre su esencia escondida. Aunque todo el mundo conoce este relato, lo voy a citar de todas formas, poniendo en cursiva los pasajes necesarios. El santo evangelista Marcos nos cuenta, efectivamente, como Jesucristo y sus discípulos «llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro… un hombre con *un* espíritu inmund*o* –ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ–… Y gritando –κράξας– con gran voz [seguramente quien gritó fue *el espíritu impuro*, no el hombre poseído por él, aunque es posible que lo haya hecho por la boca del poseso], *dijo* –en singular, εἶπε–: '¿Qué tienes *conmigo* –ἐμοὶ–, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te conjur*o* –ὁρκίζω– por Dios que no *me* –με– atormentes'. Es que él le había dicho: 'Espíritu inmund*o*, sal –ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον– de este hombre'. Y *le* –αὐτῷ– preguntó: '¿Cuál es *tu* –σοι– nombre?'. *Él* le contest*a* –ἐπηρώτα–: 'Legión es *mi* –μοι– nombre, porque *somos muchos* –πολλοί ἐσμεν–'. Y le suplicab*an* con insistencia que no *los* –αὐτοὺς– echara fuera de la región… Y le suplic*aron todos los demonios*, diciendo –παρεκάλεσεν… πάντες οἱ δαίμονες, λέγοντες–: 'Envía*nos* –ἡμᾶς– a los puercos para que entr*emos* –εἰσέλθωμεν– en ellos'. Y Jesús *les* –αὐτοῖς– dio permiso. Entonces *los* espíritu*s* inmund*os* salieron y entraron en los puercos – ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον» (Mc 5, 1-13).

Jesucristo no conversa con el endemoniado mismo, sino con aquello que le habita, con la fuerza impura. Este poder es *un único* espíritu impuro, que se muestra como *uno* y habla de sí mismo como de *un* individuo. Pero bastó con que el Señor le interrogara sobre su *nombre*, deseando que esta impureza manifestase su esencia verdadera, para que se escindiera en una multitud indefinida de espíritus también impuros, porque en el texto «legión» significa precisamente «multiplicidad infinita», «innumerable», «multitud indefinida»[296]. Esta repentina descomposición de lo impuro está marcada por el cambio brusco del *singular*, en el versículo 9, al *plural*; así, mientras que *antes* de la pregunta sobre el nombre viene consecuentemente empleado el número singular (5, 1-9), *después* de la pregunta se utiliza en todo el resto con la misma coherencia el número plural.

De este modo precisamente se realiza en general la expulsión del espíritu impuro. La oración de exorcismo en el nombre del Señor obliga a la persona ilusoria a descomponerse en fragmentos, en una «legión» de estados demoniacos, cada uno de los cuales se considera de nuevo a sí mismo como persona[297]; el exorcismo denuncia la falsedad de aquella unidad que

pretende fundarse no sobre la uni-substancialidad de la Santísima Trinidad, sino sobre la *semejanza de substancia*, mentalidad ésta en la que se apoya la afirmación de sí.

Ésta es la naturaleza inestable, húmeda y pútrida del pecado. Pero si tal es su naturaleza, y si lo contrario del pecado es el recogimiento del alma en sí misma y su firmeza en la integridad casta y en la sabiduría, se plantea espontáneamente la pregunta por la *esencia* de esta *integridad-castidad*, que hasta el momento se nos ha presentado sólo de un modo *descriptivo*. Esta cuestión se divide a su vez en otras dos, que son:

en primer lugar, de qué modo preciso se muestra esta castidad, esta integridad espiritual en la conciencia del mismo hombre, es decir, qué es ella como *vivencia* experimental;

en segundo lugar, cómo entenderla en el plano *ontológico*, es decir, como objeto del *pensamiento*.

A la primera de estas cuestiones responde la palabra «bienaventuranza (*blazhenstvo*)» y a la segunda, la expresión «eterna memoria (*véchnaia pámiat'*)». Dirijamos nuestra atención a estas respuestas más detalladamente.

Examinemos en primer lugar la integridad espiritual como experiencia íntima del alma que ha adquirido la σοφροσύνη, es decir, como bienaventuranza. ¿En qué consiste la «beatitud»?, ¿qué es ser bienaventurado? Pienso que podemos encontrar la respuesta más exacta analizando los términos *griegos* correspondientes: μακαρία, μακάριος, μάκαρ. ¿Cuál es su sentido primario? Aristóteles[298] explicaba μάκαρ haciéndolo provenir de «alegrarse mucho – ἀπὸ μάλα χαίρειν». Pero se ha probado que la palabra μάλα ha sido interpolada, y toda la explicación de Aristóteles se reduce a la simple aclaración de su *sentido*; Plutarco[299] lo confirma. Tampoco es conveniente la explicación de Eustacio[300], quien veía la palabra κήρ, «muerte», en la base de μάκαρ, interpretando este término como «inmortal», no sujeto a la muerte, παρὰ τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρί; en contra de Eustacio testimonia, por ejemplo, el hecho de que μάκαρ se aplicaba no sólo a los dioses inmortales, sino también a los hombres mortales[301].

Schelling[302] ha reflexionado ampliamente sobre la etimología de μακάριος, μάκαρ; traigo ahora brevemente a colación sus sutiles consideraciones. Es cierto que la lingüística contemporánea no concuerda con Schelling y en la ciencia nada perdura eternamente; pero incluso si sus ideas no resultasen «científicas», pueden aportar mucho a una comprensión de la palabra μάκαρ que sea enriquecedora para la vida.

Según el parecer de Schelling, lo primero en que tenemos que fijar necesariamente la atención es en la sílaba incomprensible «μα». La clave del enigma de μάκαρ se encuentra en la primera sílaba. Conforme a la suposición de Schelling, se trata de una partícula antigua, caracterizada por la *ne-*

gación, la *privación* o, como dice un autor, «*má* es una partícula de advertencia»[303]; con otras palabras, Schelling equipara μα con la partícula negativa μή[304]. En su opinión, se puede establecer este significado de «μα» a partir de una serie de palabras compuestas con esta partícula, a saber:

1) μά-ται-ος: vacío, insignificante, aparente. ¿De qué se carece aquí, qué es lo que se niega? Aquello que se puede aferrar, palpar. Μά-ται-ος: intangible, sin substancia (*substanzlose*). La *palpabilidad* precisa que se está negando es indicada por ται-ος, emparentado en su raíz con el imperativo épico τῆ: toma, aferra, y con el participio homérico τεταγών, el cual, según parece, proviene de τά-ω, τά-γ-ω, que corresponde al latín *tango*;

2) con μά-ται-ος está relacionado el adverbio μά-την: sin consecuencias, en vano (por ejemplo, hablar en vano), y el verbo tan expresivo μα-τά-ω: tardar, remolonear, perder tiempo, utilizado para caracterizar a un hombre que nunca está preparado, que no hace más que dar vueltas («*shegutitsia*»[305]) a una cosa, comenzando a hacerla, pero sin afrontarla como conviene;

3) la lengua griega dispone de muy variadas expresiones para designar *las consecuencias inmediatas e instantáneas* que se producen cuando a un pensamiento, a una palabra o en general a una posibilidad dada le sigue un hecho, una realidad («lo palpable»). Así tenemos ἄφαρ, αἶψα. Es digno de notar que, como contraposición a estas expresiones, aparece el homérico μάψ[306], palabra compuesta probablemente de μά y αἶψα, y que significa: en vano, inútilmente, de un modo irreflexivo, incauto;

4) de μάψ proviene el adjetivo μαψίδιος (en Homero sólo en forma adverbial) y μαψίλογος, por ejemplo: μαψίλογοι οἰωνοί, pájaros cuyo piar no tiene ningún tipo de consecuencias, no significa nada;

5) μα-λακ-ός: blando, tierno, delicado, indolente, indeciso, falto de energías, así como el verbo que proviene de él, μα-λά(κ)σσω: volver suave, reblandecer, debilitar, ser delicado, ambos tienen un significado *negativo*. Probablemente esta expresión se formó partiendo de la *privación* de alguna propiedad, precisamente de *la capacidad de emitir un sonido* cuando el objeto es roto o molido; es el caso de un cuerpo blando, mientras que un cuerpo duro no puede ser destruido sin producir ruido. Con otras palabras, en μα-λακ-ός entra el verbo λάσκω (de donde λακεῖν, ἔλακεν), que significa: sonar, crujir, agrietarse, gritar fuerte, ladrar fuerte, etc., o λακάζω y λακέω: gritar, hacer ruido, romperse con estrépito;

6) a los ejemplos que presenta Schelling podemos añadir todavía uno más, el adjetivo μά-χλ-ος: lascivo, pasional, del cual deriva μα-χλ-οσύνη: lascivia, pasión. Lo que aquí aparece negado es la χλοῦνις, la «castración», por lo que μάχλος significa «no castrado»;

7) los ejemplos citados se vuelven aún más convincentes si hacemos un pequeño *excursus* en el dominio de la lengua *osetia*[307]. El hecho es que en esta lengua la partícula «*mà*», utilizada en composición con el imperativo y el conjuntivo de los verbos, significa la imperiosa *negación* de una u otra acción. Así, por ejemplo: «*mà zag*»: no hables (el osetio *zagen* = alemán *sagen*); «*mà tsu*», no vayas; «*mà noaz*», no bebas, etc.

En resumen, la partícula «μα» tiene un sentido privativo. Tomemos ahora en consideración el segundo elemento de μάκαρ. Según la opinión de Schelling, no proviene de κήρ (genitivo: κηρός): «muerte» (es decir, que

μάχαρ no significa *inmortal*), sino de καρδία, κέαρ, κῆρ (genitivo: κῆρος): «corazón». El epíteto constante de κῆρ es φίλον, de modo que κῆρ designa la parte más sincera del hombre, su propia *aseidad*, el lugar de las «pasiones» en general y, entre ellas, del «amor» en particular (de ahí la expresión usual: περὶ κῆρι φίλος, amigo del alma; κηρόθι, cordialmente, con el corazón; por ejemplo: amar cordialmente); este es también por excelencia el lugar de la tristeza devoradora y de la aflicción, de la cólera, de la alegría maliciosa (cf. el ruso *vsérdtsaj*, en cólera). Pero para el corazón no es sólo algo casual el hallarse en un estado de tristeza devoradora o de ansiedad; el corazón mismo es anhelo constante y apetito que a sí mismo se devora, fuego inextinguible que arde de añoranza en el pecho de cada hombre: propiamente dicho, el corazón es el *espíritu*, el principio motor que impulsa la vida, de modo que aquel que carece de la vida se denomina en Homero[308] ἀκήριος: sin corazón. Lo mismo es indicado por la proveniencia de la palabra κέαρ, que deriva más bien de κέρδειν, κείρειν: devorar, *absumere*, y no de κέω, κείω, κεάζω: dormir, o de κέω, καίω: flamear, *ardere*, porque el corazón es *fons ardoris vitalis*. El verbo κείρειν se aplica incluso al tormento moral, cuando, por ejemplo, se dice de alguien que «la congoja le corroe los miembros» o «la angustia le devora el pecho», etc. Es natural también que unas palabras homófonas como ἡ κήρ: «diosa de la muerte», y τὸ κῆρ: «corazón», puedan ser reducidas a la misma noción inicial: «comer, devorar». El deseo de llegar a ser «para sí mismo» acaba desdoblando el alma. De este modo se arroja una luz inesperada sobre la glosa de Hesiquio[309], que explica τὸ κῆρ como ψυχὴν διηρεμένην, es decir: «alma dividida en dos», «partida en astillas»; este *desdoblamiento* aparece también como causa de desdicha. La agitación incesante del deseo y del apetito, que arrastra a toda criatura, constituye ya *por sí misma* la destrucción de la felicidad, mientras que el κέαρ conducido al estado de reposo representa, también *por sí mismo*, la felicidad conseguida.

Como confirmación de las consideraciones de Schelling podemos referirnos de nuevo a la lengua osetia. La palabra μάχαρ es aproximadamente homófona con la osetia *mà char* (pronunciada unida: *machàr*), que significa «no comas». El imperativo *char* proviene del verbo *chären*, comer, en el sentido de «gastar, destruir», como resulta de la expresión: *achcà bachòrta*: ha destrozado los dineros, los ha quemado en vano, los ha derrochado; en la palabra *bachórta* el prefijo *ba* (= alemán *be*) indica la conclusión de la acción y equivale a los prefijos rusos *raz-*, *iz-*, *s-*, pero la otra parte de la palabra proviene del verbo *charen*. Interesante es que se pueda (?) relacionar con este verbo la idea de la muerte: *keryen* (en la lengua digoriana, que, según Vs. Miller, es el más antiguo de los dialectos osetios), o *cheryen* (en osetio), significa «sepulcro». Con la raiz osetia hemos de poner en relación las siguientes palabras rusas, equivalentes, a mi parecer, en la etimología: *jarch*, *jarchoba* (en la región del Don), *jarchi*, es decir, «merienda, pitanza, comida, víveres», o también «vitualla, el alimento fuera del pan, especialmente la carne»[310]. *Jarch* es lo

que se pone en la mesa, lo comestible. De aquí *jarchevina*, lugar en el que se come, y probablemente *jaria*, aquello con lo que se come, la boca.

Así pues, Schelling quiere decir substancialmente que μακάριος expresa la idea del apaciguamiento de la agitación del corazón, la calma conseguida de sus intenciones altivas. El griego «μάκαρ» corresponde al osetio *machár*: en estado de μακαρία, el corazón deja de devorarse a si mismo. Tenemos que añadir que μή, equivalente con μα, no es propiamente una negación; μὴ ὄν no significa «nada, no ser», sino «potencialidad de ser». Por consiguiente μακαρία no es la simple negación de la actividad de «devorarse»[311], no es su contrario, sino que conlleva el eterno triunfo sobre ella, su eterna reducción al estado de mera posibilidad, el eterno pisar la cabeza a la aseidad. En un bienaventurado, en un μάκαρ, la aseidad es una mera posibilidad, y él «potest non peccare – puede no pecar»[312].

No es difícil advertir que, así entendida, la μακαρία se asemeja bastante a la concepción positiva del *nirvana* en el budismo tardío, es decir, al estado de apagamiento de las pasiones, de apaciguamiento de cualquier movimiento que perturbe el corazón, al reposo que dura eternamente, donde no llega el torbellino de los fantasmas del *samsara*[313].

Hemos de advertir, por otra parte, que la lingüística moderna[314] hace derivar la palabra μάκαρ de la raíz *maç*: tener poder, poder, producir; raíz que ha generado también la palabra μακρὸς: largo. Con todo, no hay duda de que Schelling ha interpretado correctamente por lo menos *uno* de los aspectos contenidos en μακαρία. La μακαρία es el *eterno reposo*, como consecuencia de la iluminación del alma por la luz sin ocaso de la misma Verdad. La idea de este «reposo», de esta «vida» o «vida eterna» atraviesa toda la Escritura, así como toda la literatura patrística y litúrgica. «Entrar en el *reposo* de Dios, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν…», este es el tema de Heb 4, 10. Esta entrada es la promesa largamente esperada del pueblo de Dios, su «estado sabático, σαββατισμός» (Heb 4, 9). «Porque quien entra en su descanso [de Dios], también él descansa de sus obras, al igual que Dios de las suyas» (Heb 4, 10). En la Ciudad de la Santísima Trinidad, en el Fundamento de la Verdad, no existe la agitación ni el torbellino de los pensamientos malignos; el que vive en el Espíritu, realizando la obra de Dios, ha descansado ya de todas sus obras, no de la «obra» de la vida, sino de «las obras», de aquellas de las que el Predicador ha dicho: «Vanidad de vanidades; vanidad de vanidades, todo vanidad. ¿Qué saca el hombre de todas las fatigas con que se afana bajo el sol? Una generación va, otra generación viene; pero la tierra para siempre permanece. Sale el sol y el sol se pone; corre hacia su lugar y allí vuelve a salir. Sopla hacia el sur el viento y gira hacia el norte; gira que te gira sigue el viento y vuelve el viento a girar… Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará. Nada hay nuevo bajo el sol» (Ecl 1, 2-9). Pero quien no ha encontrado su descanso en el Espíritu que todo lo lle-

va a término, ése tendrá que rendir cuentas ante la Palabra de Dios que todo lo penetra (Heb 4, 12-13). Por una amputación misteriosa de las obras corruptas, el juzgado adquirirá entonces el descanso, recibirá el sábado metafísico. Se dirá: «Vuelve, alma mia, a tu reposo, porque el Señor ha obrado contigo con bondad» (Sal 116 [114-115], 7). «Y enjugará Dios toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21, 4): ha comenzado la μακαρία.

La bienaventuranza, como descanso de aquel deseo siempre ávido y nunca satisfecho, como retiro y esfuerzo de recogimiento del alma en sí misma para la vida eterna en Dios, en una palabra, como la orden plenipotenciaria y por eso realizada ya para la eternidad, la orden que uno se dirige a sí mismo: *mà-char*, «¡no te devores!»: ésta es la tarea de la ascesis. Sólo construyéndose bien a sí mismo en la vida terrena, sólo transformando los pensamientos confusos en contemplación superior, sólo haciendo de la realidad de aquí abajo símbolo de la realidad celeste, es como se puede alcanzar la bienaventuranza (cf. Ap 21, 27; 22, 14.15 *et al.*).

En el siglo I, cuando el Lejano parecía tan próximo, cuando la Lengua de Fuego ardía todavía sobre la cabeza del fiel, la Buena Nueva permitió por primera vez a los hombres gozar de la dulzura de la calma y el *reposo* de la agitación vertiginosa de los pensamientos corruptibles; de este modo, liberó a la conciencia de todos los demonios que la poseían, así como de la demonofobia y la servidumbre perpetuas que de aquella posesión se derivaban[315]. Cristo nos ha hecho salir del «mundo sin paz de la turbulencia»[316]; he aquí por qué los primeros autores cristianos son tan sensibles a este nuevo don: el del reposo.

En una homilía carismática desbordante de una inspiración inmediata, de un autor desconocido y que nos ha llegado con el nombre de *Segunda carta de Clemente a los corintios*, las torturas de la gehenna de fuego son contrapuestas a la promesa de Cristo:

> «Y sabed, hermanos, que la peregrinación de nuestra carne por este mundo es pequeña y de corta duración, y la promesa de Cristo es grande y admirable, y es esta: *el reposo* del Reino futuro y la vida eterna –καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου»[317]. «Porque –se dice en otro lugar–, cumpliendo la voluntad de Cristo encontraremos *el reposo* – εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν; de otro modo nadie podrá librarnos del castigo eterno –αἰωνίου κολάσεως–, si no observamos sus mandatos»[318]. «¿Cuánto os parece –pregunta el predicador a sus oyentes– que habrá de sufrir quien no sea capaz de soportar con paciencia la lucha incorruptible? De aquellos que no han conservado el sello ha sido dicho: 'Sus gusanos no morirán y su fuego no se apagará, y serán el asco de todo el mundo' (Is 66, 24)»[319]. Y el efecto del «fruto inmortal de la resurrección»[320] es caracterizado como «bienaventuranza» y como paso al «siglo donde no habrá dolor»[321].

Del mismo modo, en una de las oraciones litúrgicas más antiguas, la Iglesia, por boca del sacerdote, le pide a Dios que establezca a los creyentes «en el lugar de verdor, en las aguas *del reposo*, en el paraíso del regocijo, de donde han desaparecido toda tristeza y todo suspiro, en la luz de los santos»[322].

Todo el ritual de las exequias está construido sobre las ideas, inseparables entre sí, de justificación – reposo – bienaventuranza – inmortalidad, y sus opuestas: pecado – agitación – sufrimientos – muerte. La victoria de Cristo sobre la muerte, la donación de la vida, son consideradas como un triunfo sobre las pasiones terrenas, como enfriamiento del ardor interior del alma pecadora, como iluminación de las tinieblas del pecado, como «instalación en la morada de los justos», como paz en Dios, como descanso de la errancia del pecado, de aquellas cosas que son «más impotentes que las sombras, más engañosas que los sueños».

«Señor, concede el reposo al alma de tu siervo»: este es el tema del canto fúnebre. El resto no es más que un desarrollo de este tema, que va describiendo las condiciones interiores del reposo.

Tomemos como ejemplo los siguientes troparios:

> Con los espíritus *de los justos* que han muerto, al alma de tu siervo, oh Salvador, *dale el reposo*, conservándola en la vida bienaventurada que está junto a Ti, oh Amigo de los hombres.
>
> En tu descanso, Señor, donde *todos tus santos reposan*, *concede el reposo* también al alma de tu siervo, porque Tú mismo eres amigo de los hombres.
>
> Tú eres Dios, que has descendido al Hades y *has desligado* las ataduras de los encadenados; Tú mismo *concede el reposo* al alma de tu siervo…

Una calma eterna y serena se trasluce en esta oración:

> Dios de los espíritus y de toda carne, que has vencido a la muerte y has arrojado al diablo, y has dado la vida al mundo que es tuyo; Tú mismo, Señor, *concede el descanso* al alma de tu difunto siervo N., en un lugar *luminoso*, en un lugar *de verdor*, en un lugar *de reposo*, de donde ha desaparecido el dolor, la tristeza y el llanto; y cualquier falta que haya cometido, de palabra, de obra o de pensamiento, como Dios bueno y amigo de los hombres perdónasela. Porque no existe hombre que esté vivo y no peque, porque sólo Tú careces de pecado, tu justicia llega a todos los siglos y tu palabra es la verdad. Porque Tú eres la resurrección y la vida *y el reposo* de tu difunto siervo N., Cristo, Señor nuestro…

Espontáneamente me viene el deseo de copiar *en su integridad* esta serena música de paz, tranquilidad y reposo. Como las hojas en otoño, van deslizándose uno tras otro, en una guirnalda indisoluble, los suspiros ya pacificados del alma purificada:

> Concede el descanso, Señor, a tu siervo, e instálalo en el Paraíso, donde el coro de los santos, Señor, y los justos resplandecen como luminarias; concede el descanso a tu siervo difunto, perdonándole todas sus faltas.
>
> ...Ilumínanos, a nosotros que te servimos con fe, y líbranos del fuego eterno.
>
> Concede el reposo, oh Salvador nuestro, con todos los justos a tu siervo y admítelo en tus moradas, como está escrito: pasando por alto en tu bondad todas sus faltas, voluntarias o involuntarias, conscientes e inconscientes, oh Amigo de los hombres...
>
> A aquel que, de la corrupción inconstante de las cosas pasajeras, ha pasado hasta Ti, en las moradas eternas hazle digno, Señor, de la alegría de la vida, corrigiéndolo por la fe y por la gracia, ...haciéndolo hijo de la luz y limpiándolo de la fuerza del pecado.
>
> ...a aquel que se ha mudado, admítelo en la dulzura del Paraíso.
>
> Con todos los santos concede el reposo, oh Cristo, al alma de tu siervo, donde no hay ya dolor, ni tristeza, ni llanto, sino vida sin fin.

O escuchemos los *stichirá idiomela*[a] de Juan el Monje:

> ¿Qué dulzura de la vida de este mundo está exenta de aflicción? ¿Qué grandeza permanece intacta sobre esta tierra? Son todas más impotentes que las sombras, más engañosas que los sueños; un solo instante, y todo esto lo devora la muerte. Pero en la luz de tu rostro, oh Cristo, y en la gozo de tu hermosura, concede el descanso a tu elegido, porque Tú eres el Amigo de los hombres.
>
> Allí donde hay pasión mundana, donde se pone el pensamiento en las cosas pasajeras, donde hay oro y plata, multitud de esclavos y tumulto, todo es corrupción, ceniza y sombra. Pero vengamos, clamemos al Rey inmortal: Señor, haz digno de tus bienes eternos a aquel que nos ha dejado para presentarse ante Ti, concediéndole el reposo en tu felicidad que no envejece.
>
> ...*concédele el reposo* en las moradas de los justos.
>
> Cristo *te haga reposar* en el país de los vivientes, que Él te abra las puertas del Paraíso, te haga habitar en el Reino, y te conceda la remisión de todas las faltas que has cometido durante tu vida, tú que amas a Cristo.

Esto es lo que representa la integridad del espíritu en cuanto experiencia. Consideramos ahora su sentido en el plano ontológico.

Una vida íntegramente lograda en la sabiduría-castidad[b] es la permanencia del ser humano en la entereza y la inocencia objetivas. Tal es su definición como un ser «en cuanto a sí», «de suyo» (*o sebé*). «Para sí» (*dlia sebiá*), aquella vida representa la bienaventuranza del corazón pacificado y

a. El *idiomelon* es un tropario que se canta con una melodía propia. Los versos son de san Juan Damasceno.

b. Interpreto por medio de esta paráfrasis la expresión: *tselomídrennote zhitié*.

armonizado, es decir, llevado del deseo sin límites a la moderación, amansado y hecho admirable por la mesura. Pero se plantea una última cuestión: ¿Qué significa esta integridad espiritual «para otro» (*dlia drugogo*), y más precisamente «para el Otro»? ¿Qué representa como elemento de la vida de Dios? Es la «memoria divina», la «eterna memoria» de Dios. «Volviendo la mirada al pasado –dice un pensador– acabamos topándonos con la noche, y en vano nos esforzaremos en distinguir en su oscuridad formas que se asemejen a recuerdos. Entonces experimentamos esa impotencia de un pensamiento agotado que llamamos olvido. El no ser se descubre de un modo inmediato en la forma del olvido, que niega el no ser»[323]. El río del Tiempo se lo lleva *todo* consigo, y lo hace precisamente porque en nuestro mundo no hay nada que tenga una raíz firme, no hay nada que mantenga una interna solidez. «Todo es ensueño muy engañoso», y los hombres son pasajeros:

> Está encadenada a la impotencia su pobre tribu,
> efímera, a sueños semejante[324];

todo oscila fácilmente en altibajos, todo pasa de largo, todo acaba esfumándose. Una sola cosa es Permanente: Ἀλήθεια. La Verdad-Ἀλήθεια es lo Inolvidable, lo que no disuelven las olas del Tiempo, es el Firmamento que no corroe el ácido de la Muerte; es la Esencia más substancial, en la cual no hay ni un grado de No-ser. El ser perecedero de este mundo encuentra en ÉL, el Incorruptible, su protección; es de ÉL, del Fuerte, de quien recibe su firmeza-castidad integral. Dios otorga la victoria sobre el Tiempo, y esta victoria es el «recuerdo» que guarda Dios, Aquel que no olvida: Él mismo está por encima del Tiempo y puede hacer que todo participe de la Eternidad. ¿Cómo? Acordándose.

Es significativo que la raíz semítica זכר (*zkr*), recordar, conmemorar, según Schwally tiene como significado primero «invocar en el culto», y el derivado זָכָר (*zakar*), *varón*, significa propiamente *kultische Person*, porque sólo el varón podía participar en el culto[325]. De este modo, la noción misma de «recordar, hacer memoria», no es otra cosa que el reflejo de la conmemoración cultual, y la *memoria* en general es una aplicación al hombre de aquello que es propio de Dios, porque sólo Él tiene la facultad de *recordar* en el sentido verdadero de la palabra.

«Acuérdate, μνήσθητι, Señor, de N.», dice el sacerdote durante la *proscomidía* mientras toma una partícula de la *prosphorá* y la coloca sobre el *disco*[a]. Y respecto al difunto pronuncia una oración equivalente: «*Concede el reposo*, Señor, a N.», porque «ser hecho reposar» por el Señor y «ser re-

a. La *proscomodia* es la preparación de las ofrendas. La *prosphorá* es el pan de la ofrenda, cuyas partículas, cada una de las cuales representa a una categoría de santos o de fieles, son colocadas sobre la patena (*disco*) para la Eucaristía.

cordado» por Él significan lo mismo, la *salvación* de aquel cuyo nombre se conmemora. Los mismos dípticos, o sea, las listas con los nombres de los vivos y los difuntos por los que reza cada uno de nosotros, llevan la expresiva denominación de *memoriales* (*pomiánnik, pominálnik*).

> Acuérdate, μνήσθετι, Señor, en tu inconmensurable bondad, también de todo tu pueblo aquí presente y que reza con nosotros, y de todos nuestros hermanos que están por tierra o en el mar, en todo lugar de tu imperio, y que se encuentran necesitados de tu amor a los hombres y de tu ayuda, y a todos concédeles tu gran misericordia…[326],

reza el sacerdote al comienzo de la *utrenia*, o de un modo más preciso:

> Inclina tu oído y escúchanos, y *acuérdate*, Señor, de los que están presentes y oran con nosotros, de cada uno *por su nombre*, y sálvalos con tu poder – καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ' ὄνομα καὶ σῶσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου[327].

¿Qué pedía el buen ladrón sobre la cruz?: «*Acuérdate* de mí –μνήσθητι μου–, Señor, cuando vengas en tu Reino»; pedía *ser recordado*, y nada más. Y en respuesta, para satisfacer su deseo de ser recordado, el Señor Jesús le asegura: «En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23, 42-43). Con otras palabras, «ser recordado» por el Señor es lo mismo que «estar en el Paraíso». «Estar en el Paraíso» significa arraigar con el propio ser en la eterna memoria y, como consecuencia de esto, tener una existencia eterna que haga posible acordarse eternamente de Dios: si no recordamos a Dios, simplemente morimos; pero el mismo recuerdo que nosotros tenemos de Dios no es posible más que por el recuerdo que Dios tiene de nosotros.

Es comprensible que, si la Iglesia reza siempre por el recuerdo, estas oraciones se vuelven particularmente asiduas cuando terminan las cuentas con *esta* vida. Por eso, tras la oración de despedida de la plegaria por los difuntos (*panijid* o *parastás*), el diácono canta:

> En un sueño dichoso concede, Señor, el *descanso* eterno a tu difunto siervo N., *y establece para él una memoria eterna*,

y el coro repite tres veces:

> «¡Eterna memoria!».

Del mismo modo que, después de la oración de despedida en el rito del entierro de un seglar, «el mismo sacerdote presidente pronuncia tres veces lo que sigue»:

> Eterna memoria para ti, *digno de la bienaventuranza y siempre recordado* hermano nuestro – αἰωνία σου *ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀεί-μνηστε* ἀδελφὲ ἡμῶν,

tras lo cual el coro repite tres veces:

«¡Eterna memoria!».

Los griegos, por cierto, no hacen esta última mención[328].

Aquí el deseo expresado de que la persona tenga una eterna conmemoración es equivalente al deseo de que sea objetivamente reconocida «digna de la bienaventuranza – ἀξιομακαρίας», es decir, tenga la capacidad de ser bienaventurada en el seno de Dios.

Si nos preguntamos ahora cuál es el sentido de la expresión «eterna memoria», si exige un *genitivo objetivo* o un *genitivo subjetivo*, hemos de reconocer, sobre la base de todo lo dicho, que contiene *ambos* sentidos, porque «mi eterna memoria» significa que Dios se acuerda eternamente de mí y que yo, por mi parte, guardo eternamente mi recuerdo de Dios; en síntesis, significa la eterna memoria *de la Iglesia*, en la cual confluyen a un tiempo Dios y el hombre. Y esta memoria eterna constituye la victoria sobre la muerte:

> Sobre la muerte eternamente triunfa
> aquel en quien vive la eterna memoria…

El mundo pagano en su totalidad estaba dominado por una dramática sed de *eterna conmemoración* y por la búsqueda ardiente del modo de encontrarla; en los aspectos más esenciales de su organización interior estaba determinado precisamente por *esta* exigencia, por *esta* añoranza y *este* impulso arrebatador hacia la eternidad. Si bien es exagerada la teoría según la cual *toda* la fe del paganismo, en *todas* sus realizaciones vitales (y ¿qué había en la sociedad antigua que no fuese una realización de la fe?), no constituía más que una variación hasta el infinito sobre el tema del «culto de los antepasados», lo que está fuera de duda es la significación de este culto para toda la vida del paganismo, de manera especial para el grecorromano. Aquí la voz del culto de los ancestros es tan fuerte que casi ahoga las restantes voces, o por los menos acompaña siempre a cada una de ellas, llegando a configurar el tono fundamental de la vida social. Pero ¿qué significa esta comunión con los muertos sino la tentativa de efectuar su conmemoración religiosa, la respuesta a la intranquilidad de los mismos antepasados desaparecidos por estar eternamente presentes en la memoria de sus sucesores, de los que viven ahora y de los que tendrán que venir? La entera estructura social sirve ante todo a esta exigencia: la necesidad de asegurar a los que reposan recuerdos continuos, un recordatorio perpetuo de su alma, una incesante conmemoración, una conservación ilimitada de su *memoria* en la línea del tiempo por parte de los sucesores. ¿De qué otra cosa puede tratarse en el culto de los difuntos, sino de la firme decisión de los descendientes, no de arrojarlos al sepulcro –lo que se arroja es la carroña–,

sino de *esconderlos* en la tierra con piedad, es decir, de *conservarlos* en el seno viviente de aquellas células religiosas que, desde el punto de vista humano, pueden ser consideradas como los anticipos y prefiguraciones de la Iglesia? La vida es poder de *creación*. Pero ¿qué significa esta creatividad sino engendrar hijos espirituales, qué es sino la recreación de los hombres conforme a su imagen divina? Por otra parte, la vida es *generación de hijos*. Y engendrar es justamente crear, formar en el mundo seres humanos a la propia imagen, la cual proviene del don de Dios. Tanto en el dominio espiritual como en el corporal la vida quiere propagarse. ¿Cómo? Imprimiendo en el tiempo la huella de su imagen permanente, como el rastro de fuego que despliega en su estela una estrella fugaz. Toda creación de vida conserva la *memoria* del que la ha creado, y por eso, como explica en Platón la sacerdotisa Diotima[329], la *aspiración a crear*, espiritual o carnalmente, el *deseo de engendrar hijos* en el espíritu o en la carne, en una palabra, el *eros*, no es más que la búsqueda interior, inextirpable e irreprimible en el ser del alma, de la eterna memoria.

Así pues, el espíritu más profundo del paganismo lo reconoce: tanto el enamoramiento como la fidelidad conyugal, el amor de los padres hacia los hijos y toda actividad superior, en una palabra, la vida toda, no tiene otro fundamento que el deseo y la sed de eterna memoria.

En la medida, empero, en que este deseo y esta sed le son necesariamente inherentes a la naturaleza humana, resultando así algo incondicional y legítimo, hay que constatar que aquel anhelo permanece insatisfecho en el paganismo. Aquí el hombre no busca *el amor* del Dios eterno, sino el del hombre corruptible, hermanado con él en la muerte; y se dirige en busca de *conmemoración* no a Aquel que existe desde siempre y para siempre, sino a aquello que pasa de largo, a la serie de las generaciones, cada una de las cuales dura lo que «un sueño engañoso» y que, por tanto, tomadas en su conjunto, no son esencialmente más que humo y espejismo. Y no sólo el curso de las generaciones, que aparecen y desaparecen como las hojas de los árboles, sino la misma humanidad, este *Grand Être* con el cual se consolaba A. Comte[330], es ilusoria. También ella transcurre «ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν[331], de la nada a la nada». No es una *eterna* memoria lo que pueden devolverles a sus antepasados aquellos que, ellos también, son arrastrados por el Tiempo; sólo pueden pagarles con una conmemoración que, aunque sea larga, aunque fuera incluso *indefinidamente* larga, no dejaría por ello de ser *temporal*. De hecho, ¿qué significa el recuerdo humano, tan impotente como el mismo pensamiento del hombre? Porque el pensamiento de Dios es creador –«Dios piensa por medio de las cosas»[332]– y por eso su memoria eterna tiene la potencia de asentar de un modo real en la Eternidad aquello que ya transcurrió en el Tiempo. El pensamiento humano, por su parte, especialmente el pensamiento de una humanidad depravada y extenuada, lo único que hace es intentar asentar de un modo impotente e ilusorio en el

Tiempo mismo aquello que ya no existe en el Tiempo, un vano empeño en asir una sombra que se desliza.

Ahora bien, ¿eran conscientes los mismos paganos de la insuficiencia de *esta* concepción «temporal»? ¿Sentían insatisfacción por una memoria así, encerrada en los límites del tiempo? ¿No desearían otro tipo de conmemoración, un recuerdo *eterno* para el alma? No podemos dudarlo. Los monumentos artísticos de la antigüedad, en su totalidad, muestran de algún modo el negro velo de la muerte recubriendo sus ojos[333]. Opresión implacable en Oriente, melancolía cenicienta en Egipto: éste era el estado de ánimo habitual de los antiguos, cuando no acudían al olvido demente en el éxtasis orgiástico. Sería, sin embargo, equivocado culpar de esto a la inhabilidad de los artistas. Pero dejemos al Oriente y a Egipto, y dirijamos nuestra mirada a la más noble entre las culturas que hayan existido nunca sobre la tierra. Según el testimonio de un viajero contemporáneo, que describe los monumentos recientemente desenterrados, la habilidad para representar diferentes movimientos anímicos «el escultor griego la utiliza relativamente poco; sus creaciones raramente expresan la alegría, el llanto o la ira; lo que las caracteriza en mayor medida es una expresión de *calma y serena concentración*». Las lápidas sepulcrales, o «estelas», nos presentan aparentemente escenas de la vida íntima y cotidiana; en éstas, sin embargo, resulta aún más «sorprendente aquella expresión. Sobre estas lápidas, lo que los artistas pretendían representar ante todo era el reencuentro de los miembros de una familia en el mundo de ultratumba. Se tienden las manos unos a otros expresando en su rostro una cierta tristeza serena. Una tranquila concentración, la reconciliación afligida con lo inevitable, tales son los estados de ánimo predominantes en estos monumentos... Aquí encontramos una calmada tristeza lírica y gran concentración. Y las inscripciones sobre estos monumentos presentan un carácter tan íntimo y lleno de simplicidad como las mismas representaciones. 'Perdóname, Agathon', reza, por ejemplo, en una de ellas. Los Griegos venían a las tumbas de sus muertos no para llorar, sino para *recordarlos* tal y como eran durante su vida»[334]. ¿Qué hacer, sino resignarse y aceptar, una vez que se tiene conciencia con toda lucidez de que

> la Muerte y el Tiempo dominan sobre la tierra?[a]

Por esto precisamente los helenos miran a la muerte con una tristeza de la que está ausente toda esperanza; y aparece en ellos con una implacable claridad la idea del carácter *espectral* de la existencia de ultratumba. Un símbolo profundo de esta conciencia es el encuentro de Ulises en el Hades con la sombra de su madre. Él mismo lo relata al rey Alcinoo:

a. Verso del poeta ruso Nadson.

> …con el corazón exaltado
> quise abrazar el alma de mi madre difunta:
> por tres veces, arrebatado por el amor, tendí mis manos hacia ella,
> por tres veces se escurrió entre mis manos
> como una sombra o un sueño, arrancándome un gemido[335].

A pesar de la conmemoración *permanente*, para los difuntos no existe *eterna* memoria, lo cual significa que no existe para ellos realidad alguna tras la tumba.

> …así es la suerte de todos lo mortales que han partido de la vida.
> Las fuertes venas no ligan ni sus músculos ni sus huesos;
> en un momento los consume del todo, con fuerza penetrante, el fuego fúnebre,
> una vez que el ardor vital abandona los huesos enfriados:
> todo acabó, y entonces, volando como un sueño, su alma desaparece[336].

La vida del más allá no es más que un calco, descolorido y marchito por el Tiempo, de la vida terrena.

Para una humanidad que no conoce o no quiere conocer a *El-Que-Es*, una visión semejante del destino de después de la muerte es la única posible o, en último término, la menos triste entre todas las posibles. Tenemos una prueba de ello en las imágenes artísticas con las que Maurice Maeterlink –pienso en *El pájaro azul*[337]– reviste esta doctrina antigua.

Sin embargo, ni las magníficas imágenes del poeta, ni la teoría de Auguste Comte, de una importancia pareja, ni finalmente el culto de los «grandes hombres», de los «héroes», de los «luchadores», que se expande cada vez más e hipnotiza a las masas, ningún tipo de discurso, de colección, de edición popular, de celebración o aclamación será capaz de ahogar aquella verdad evidente incluso para los paganos de la antigüedad (para no hablar de los apóstatas y de los traidores a la Verdad): que, si no existe la Eterna Memoria, cualquier memoria provisional no supone más que un ridículo consuelo. En una bacanal de palabras y de gritos se les asegura a los que reposan que, habiendo sido «eminentes» y «grandes» durante su vida, seguirán siéndolo en la muerte. Así, ya en tiempos pasados intentaba Ulises convencer al difunto Aquiles:

> …yo voy rodando por el mundo y soy pobre, mientras que tú,
> entre los hombres de los tiempos pasados y futuros, has tenido la suerte
> de ser el primero: cuando estabas vivo te honrábamos como a un dios inmortal,
> y ahora, reinando sobre la muerte, eres tan grande como durante tu vida
> nunca lo has sido; no te lamentes de la muerte, Aquiles, similar a los dioses[338],

pero, lo mismo que Aquiles, cada uno de aquellos «grandes» hombres que se encontraban fuera de la Iglesia responde a estos consuelos ilusorios con «graves suspiros»:

> Oh, Ulises, no esperes darme consuelo en la muerte;
> más bien quisiera, estando vivo, trabajando como un jornalero en los campos,
> sirviendo a un pobre labrador, ganarme el pan de cada día,
> que, estando muerto, reinar aquí sobre los que ya no tienen alma[339],

porque ni la creación intelectual y artística ni la vida familiar garantizan la eterna memoria, y por eso, no pudiendo asegurar su realidad para la eternidad, tampoco pueden consolidar a la persona en la Vida Eterna.

Pero ¿qué es la *memoria*? Ya su definición psicológica como «facultad innata de la representación»[340], a pesar de su carácter abstracto, connota su relación esencial con los procesos del pensamiento en general. Por otra parte, también la teoría del conocimiento, mediante la noción de apercepción transcendental, con todos los actos de aprehensión, de reproducción y de reconocimiento que la acompañan, hace de la memoria la función cognitiva fundamental de la razón. Platón expresa la misma convicción revistiéndola con las imágenes del mito. «La Madre de las Musas», es decir, de los tipos de la creación espiritual, es «la Memoria, Μνήμη»[341], dice en uno de sus diálogos de juventud; el conocimiento es «recuerdo, ἀνάμνησις» del mundo transcendente[342], declarará en la edad madura[343].

De este modo, si la memoria *transcendental* es el fundamento del conocimiento según Kant, tenemos que la memoria *transcendente* es el fundamento del conocimiento según Platón. Y si consideramos a continuación que lo «transcendental» posee en Kant un sentido claramente transcendente[344], y que lo «transcendente» en Platón está abierto a una interpretación transcendental[345], se muestra entonces de un modo indudable el parentesco del pensamiento de estos dos grandes representantes de la filosofía. A esto hemos de añadir los puntos de vista del que, en nuestros días, es el más importante y el más influyente entre los representantes de la filosofía, Henri Bergson. Para él, la «memoria» representa, de nuevo, la actividad con la que «penetramos en el dominio del espíritu»[346] y por la que el ser espiritual se hace autoconsciente, es decir, llega a ser él mismo. Y entonces estaremos de acuerdo en que *toda* la teoría del conocimiento se resume a fin de cuentas en la teoría de la *memoria*[347].

Sin embargo, lo que propiamente nos interesa es el aspecto ontológico de la memoria. ¿Qué es la memoria considerada como actividad del *alma*? Es la actividad creadora del pensamiento, y decimos más, la única que posee creatividad en el pensamiento, porque la *fantasía*, como ya es sabido, constituye tan sólo un aspecto de la memoria[348], y la previsión del futuro no se distingue tampoco de ella[349]. La memoria es la actividad de la asimilación intelectual, cuyo cometido consiste en constituir creativamente en el pensamiento, a partir de las representaciones, aquello mismo que se revela a la experiencia mística en la Eternidad o, dicho de otro modo, *es la*

creación en el Tiempo de los símbolos de la Eternidad. Lo que nosotros «recordamos» no son en absoluto elementos psicológicos, sino *místicos*. En efecto, los primeros adquieren su carácter psicológico por el hecho de producirse en el Tiempo y desaparecer sin retorno juntamente con él. Es tan imposible volver a «repetir» un elemento psicológico como reproducir aquel tiempo concreto con el que estaba indisolublemente ligado: la vida de un elemento psicológico es esencialmente la vida de un solo instante. Pero podemos *de nuevo* entrar en contacto con la realidad mística que está por encima del Tiempo y que ha sido ya vivida una vez: aquélla, que se encuentra en la base de una representación ahora pasada, será el fundamento de una nueva representación, la cual, cuando se produzca, estará emparentada con la primera por la unidad del contenido místico. La memoria tiene siempre un significado transcendental, y no podemos dejar de ver en ella nuestra esencia supratemporal. Porque es evidente que, si hablamos de cualquier representación como de un recuerdo, es decir, como de algo pasado, este «pasado» nos es *dado*, y nos es dado *ahora*, en este «presente» durante el cual hablamos. En otros términos, el instante pasado del tiempo debe estar dado no sólo como pasado, sino también ahora, como presente, es decir, que *la totalidad* del Tiempo me es dada como un cierto «ahora», y por eso yo mismo, que puedo (al serme dado simultáneamente) dirigir la mirada a *todo* el Tiempo, me encuentro situado *por encima* del Tiempo[350].

La memoria es creación de símbolos. Situados en el pasado, estos símbolos, en el plano empírico, se llaman recuerdos; relacionados con el presente reciben el nombre de imaginaciones; y referidos al futuro son considerados como previsiones y como conocimientos anticipados. Pero tanto el pasado como el presente e igualmente el futuro, para poder abrir espacio en el *ahora* a los símbolos del místico, han de ser experimentados, aun siendo elementos temporalmente heterogéneos, de un modo simultáneo y conjunto, es decir, desde el ángulo de la Eternidad[351]. En las tres direcciones de la memoria la actividad del pensamiento resume la Eternidad en el lenguaje del Tiempo; el acto de este relato es precisamente la *memoria*. El sujeto sobre-temporal del conocimiento, entrando en comunicación con el objeto igualmente sobre-temporal, despliega en el tiempo esta comunión que ha alcanzado: ésta es la memoria.

De este modo, la memoria es el principio creador del pensamiento, es decir, es el pensamiento en el pensamiento, es *pensamiento* en el sentido más propio. Aquello que, *en Dios*, llamamos «memoria» confluye perfectamente en el pensamiento de Dios, porque en la conciencia divina el Tiempo es idéntico con la Eternidad, lo empírico con lo místico, la experimentación con la creatividad. El pensamiento divino es creación perfecta, y Su creación es Su memoria. Dios, acordándose, piensa, y pensando, crea.

El lenguaje testimonia también a favor de la interpretación de la memoria que hemos expuesto. Sólo partiendo de la etimología, constatamos ya que la raíz de la palabra *memoria*, √*mn*, significa en las lenguas indoeuropeas el *pensamiento* en toda la extensión de este término[352].

El ruso *pa-mia-t'* (memoria), en paleoeslavo **па-мѧ-ть**, tiene la misma raíz que los verbos paleoeslavos **па-мѧ-нѫ-ти**, *pa-mia-na-ti*, **по-ми-на-ти**, *po-mi-nia-ti*, **по-ми-на-ти**, *po-mi-na-ti*, y deriva evidentemente de √**мѧ**, *mia*. Se comprende, por tanto, la relación de la palabra *pamiat'* con las formas que tienen por base *mn-*, *men-*, *mon-*, que se refieren sea a la *memoria*, sea al *pensamiento*. Tales son, en ruso, las palabras *mn-i-t'* (estimar), *mn-e-n-i-e* (opinión), *mn-i-m-yi* (presunto), *mn-i-te-ln-yi* (sospechoso); en paleoeslavo: **мьн-іѫ**, *m'n-ia*, **мьн-ѣ-ть**, *m'n-e-t'*, **съ-мьн-ѣ-ти** (**-сѧ**), *sa-m'n-e-ti* (*-sia*) = *dubitare*, *timere*; en serbio: *mniti*, *su-mn'-a-ti*; en checo: *mněti*, *mni-m*, *mni-ti*, *míni-ti*; en polaco: *pomnieć*, *niemać*, *mienić*, *sumnenie*, *sumenie* (la conciencia); en ucraniano: *mn-i-ty*, *po-mi-ia-ty*; en bielorruso: *su-m'* (duda), *sumnyi*. Añadimos, asimismo, en sánscrito: *man* (sólo en la voz media: pensar, creer, apreciar, etc.), *mán-jate* (opinar, etc.), *mánas* (espíritu, voluntad), *ma-t-is* (atención, pensamiento, intención), *man-ju-s* (coraje y cólera), etc.; en lituano: *men-ù*, *min-iù*, *miñ-ti* (recordar), *min-ta-s* = paleoeslavo **мѧть**, *miat'*, *at-(iz)-mint-is*, *min-ė-ti*, *perman-i-ti*; en letón: *min-ē-t* (rememorar), *man-i-ti* (imaginarse); en prusiano: *min-isn-an*; en latín: *me-mi* (=*e*) *n-i* (recuerdo), *re-mi-n-i-sc-i* (rememorar), *com-min-i-sc-i*, *com-men-tu-s* (= alemán *ver-meint-t*, imaginado), *men-(t)*s (pensamiento, intelecto, voluntad, etc.), *Min-er-va*, *men-t-io*, *mon-ēre* (recordar, convencer = alemán *mahnen*), *mon-s-tru-m* (monstruo, que hace que pienses en él, que llama la atención); en alemán: *mein-en* (opinar), *Minne* (amor), *Mensch* (hombre, es decir, propiamente «pensador»); en gótico: *ga-man*, *man* (pienso), *mun-an* (imaginarse), *mun-d*, *ga-mun-d-s*, *mun-s* (pensamiento); en islandés: *muna*, *minna* (recuerdo); en antiguo germano superior: *minnon*, *man-ē-n*, *man-ó-n* (exhortar, recordar), *meina* (opinión); en griego: μέν-ος (en general, movimiento anímico potente, aspiración, deseo, voluntad, cólera, furia; después también: fuerza vital, vida, potencia, etc.), μά-ομαι, μέ-μον-α (aspirar poderosamente, desear con fuerza, tender con toda el alma hacia algo, etcétera), μι-μνή-σκειν (recordar), Μοῦσα de Μονσα, μνῆσις (ira), μάνια (frenesí), μάν-τι-ς (vidente, perspicaz), y otras semejantes[353].

Así pues, verdaderamente la *memoria* es el *pensamiento* por excelencia, *el mismo* pensamiento en su significado más puro y radical.

Nos habíamos preguntado qué es propiamente el pecado y hemos constatado que es destrucción y perversión. Ahora bien, la destrucción es posible tan sólo como algo limitado en el tiempo; alimentada de lo que ha devastado, parece inevitable que la destrucción misma deba agotarse, cesar, detenerse, una vez que no exista para ella nada más que devorar. Ocurre lo mismo con la perversión. Pero entonces ¿qué sucede después? ¿Adónde aboca este límite de la destrucción? ¿Qué significa esta ruina completa de

la integridad? O con otras palabras, ¿qué es la gehenna? Esta es la cuestión que pide ahora ser afrontada.

Pero avanzando aún más, *por detrás* de esta última pregunta se delinean los contornos de otra cuestión parecida. Si la gehenna es el extremo superior del pecado, ¿dónde se encuentra entonces su límite inferior?, es decir, ¿dónde encontramos de nuevo la extinción del pecado, pero esta vez sustituido por la plenitud de la firmeza de la sabiduría integral? En otros términos, es necesario que pongamos en claro qué es la santidad y cómo es posible. La gehenna como límite superior del estado de pecado y la santidad como su límite inferior; o bien: la gehenna como límite inferior de la espiritualidad y la santidad como su límite superior, estos serán nuestros próximos temas.

Omnis igne salietur. Cada uno será salado por el fuego

IX. Carta octava: *La Gehenna*

¡Oh, *stárets* mio! No sabría decirte todo el temor que me asalta al dar comienzo a esta carta. No sé si he medido suficientemente las dificultades de expresión que entraña este tema. La osamenta de nuestros burdos conceptos es demasiado tosca y, al revestirla del tejido casi impalpable de las vivencias, su integridad corre el peligro de desmembrarse. Sólo *tus* manos, quizá, podrán acogerlo sin rasgarlo. Sólo *las tuyas*... Porque si hay algún problema que al mismo tiempo conlleve un profundo pesar y precise de una franqueza absoluta, es precisamente la cuestión de *la muerte segunda*. Una vez tuve la ocasión de experimentarla en sueños en toda su crudeza. No hubo ninguna imagen, sino que fue una vivencia puramente interior. Me cercaba una tiniebla impenetrable, de un espesor que casi llegaba a materializarse. Unas fuerzas indefinibles me habían arrastrado hasta el borde de un abismo, y yo sentí que se trataba del límite del ser de Dios, que fuera de él no había más que la Nada absoluta. Quería gritar, pero no podía. Un solo instante más, lo sabía, y me vería arrojado a las tinieblas exteriores. Las sombras comenzaban a extenderse por todo mi ser. Perdí parcialmente la autoconciencia, y sabía que se trataba de la aniquilación absoluta, metafísica. En el punto extremo de la desesperación, me puse de pronto a clamar con una voz que ya no venía de mí: «Desde lo hondo a ti grito, Señor. ¡Señor, escucha mi voz!...»[154]. El alma entera se derramaba. Entonces unas manos, *no sé de quién*, me agarraron con fuerza en el momento mismo en

que me estaba ahogando y me lanzaron hacia otro lugar, lejos del abismo. El impulso fue súbito e irresistible. De pronto me encontré en mi ambiente habitual, creo que era en mi cuarto: del no-ser mistico habia regresado a la existencia cotidiana. Aquí me sentí por fin ante el rostro de Dios, y entonces desperté, completamente bañado en un sudor frío. Todavía, y eso que han pasado ya casi cuatro años, me estremezco cuando oigo hablar de *la muerte segunda*, de las tinieblas exteriores y de la expulsión fuera del Reino. Y aún *ahora* un temblor recorre todo mi ser cuando leo: «Que no me quede solo *fuera de Ti*, dador de vida, aliento mío, vida mía, alegría mía, mi salvación»[355], es decir, que no permanezca en las tinieblas exteriores, fuera de la Vida, del Aliento, del Gozo. Y *ahora* presto atención con angustia y sobrecogimiento a las palabras del salmista: «No me arrojes lejos de tu rostro, no me quites tu santo Espíritu»[356]. Con todo, este sueño nocturno mío, mis agitaciones, son pura broma comparadas con la experiencia de un arder durante treinta años en la gehenna de fuego, la experiencia de morir durante treinta años la muerte segunda. Y este caso se dio en realidad.

Entre los papeles de Nikolái Aleksándrovich Motovílov, el conocido «siervo de la Madre de Dios y de Serafín», Serguei Nilus descubrió la descripción, sorprendente por su claridad y precisión, de una incipiente posesión diabólica. Los tormentos de la gehenna, en la medida en que son comprensibles para nuestra conciencia contemporánea, helos aquí expuestos en su verdad vital:

«En una estación de correo en la carretera que viene de Kursk –nos transmite S. Nilus–, Motovílov se vio obligado a pernoctar. Quedándose totalmente solo en el cuarto para los viajeros, sacó de su maleta los manuscritos [los materiales para la *Vida del santo Mitrofán de Vorónezh*] y comenzó a hojearlos bajo la débil luz de una sola candela, que apenas podía iluminar el espacio de la habitación. Entre los primeros papeles, dio con una anotación referente a la curación de una muchacha poseída por el demonio, Eropkina, doncella de una familia de nobles, curación que se produjo ante el relicario del jerarca Mitrofán de Vorónezh.

'Me pregunté', escribe Motovílov, 'cómo ha podido suceder que una cristiana ortodoxa, que ha comulgado en la eucaristía los Purísimos y Vivificadores Misterios del Señor, haya sido de pronto dominada por el diablo, y además durante un tiempo tan prolongado, de treinta y algo de años. Y me decía: ¡Es absurdo! ¡Esto no puede ser! Quisiera ver cómo se atrevería el diablo a morar en mí, siendo así que acudo tan frecuentemente al Sacramento de la Santa Comunión'; y en ese mismo instante *una nube terrible, fría, maloliente, le rodeó y comenzó a penetrar en sus labios convulsivamente crispados.*

Por más que el desdichado Motovílov se batiera, por más que intentase protegerse *del hielo y la pestilencia de la nube que le atravesaba*, ésta se introdujo en él enteramente, a pesar de todos sus esfuerzos sobrehumanos. Sus *manos* estaban como *paralizadas* y no podían hacer la señal de la cruz, *su pensamiento petrificado de terror* no podía recordar el nombre salvador de Jesús. Se había producido algo abominable y tremebundo, y para Nikolái Aleksándrovich había comenzado el período de los más graves tormentos. Con estos sufrimientos se volvió a Vorónezh, junto al arzobispo Antonio. Su manuscrito da esta descripción de los tormentos:

'El Señor me hizo digno de experimentar en mí mismo verdaderamente, y no en sueños o en visiones, *tres tormentos de la gehenna: el primero*, el del *fuego* que no ilumina y que no se extingue si no es por la gracia del Espíritu Santo. Se prolongaron estos tormentos en el curso de tres días y tres noches, de modo que sentía que *ardía, pero no me quemaba*. De todo mi cuerpo, unas dieciséis o diecisiete veces al día, *se desprendía este hollín infernal, hecho que era visible a los ojos de todos*. Estos tormentos cesaron sólo después de la confesión y la comunión de los Santos Misterios del Señor, por las oraciones del arzobispo Antonio y por las *ectenias* encomendadas por él en todas las cuarenta y siete iglesias de Vorónezh y en los monasterios, para la recuperación de la salud del noble Nikolái, siervo de Dios.

El segundo tormento, que duró dos días y dos noches, fue el del *tártaro atroz de la gehenna*, de modo que el fuego no sólo no me quemaba, sino que ni siquiera podía calentarme. Por deseo de Su Excelencia, he sostenido la mano una media hora sobre una vela, y la mano se ha llenado enteramente de humo, pero no se ha quemado lo más mínimo. Este experimento de comprobación lo he anotado en una hoja entera, poniendo la firma de mi mano manchada por el hollín de la vela en el pasaje relativo a esta descripción, escrita con mi propia mano. Pero estos dos tormentos, con la ayuda de la Comunión, me dejaban aún la posiblidad de beber y de comer; podía dormir un poco a pesar de ellos, y eran visibles para todos.

Pero *el tercer tormento de la gehenna*, aunque duró menos, sólo un día y medio, me produjo un horror y un sufrimiento indescriptibles e incomprensibles. ¡Cómo he seguido viviendo después de aquello! Desapareció también este tormento debido a la confesión y a la Comunión de los Santos Misterios del Señor. Esta vez el mismo arzobispo Antonio lo ha podido tocar con sus propias manos. Este tormento fue el del *gusano de la gehenna que no duerme*, y este gusano no era visible para nadie más que para mí y el Excelentísimo Antonio; no podía ni dormir, ni comer, ni beber, porque no sólo estaba enteramente poseído de este gusano cruel, que se arrastraba en mí por todas partes y roía de modo indescriptible todas mis entrañas, sino que, saliéndome por la boca, las orejas y las narices, se volvía de nuevo a mi interior. Dios me concedió poder sobre él, y podía cogerlo con la mano y extenderlo. Me veo obligado a decir todo esto, porque no sin razón me ha sido otorgada por el Señor esta visión de arriba, y estoy seguro de que nadie creerá que me atrevo a invocar en vano el Nombre del Señor. ¡No! En el Día del Juicio Final del Señor, Él mismo, Dios, mi Ayuda y Protector, dará testimonio de que no he mentido contra Él, el Señor, y sobre la acción de su Providencia divina que ha llevado a cabo sobre mí'.

Inmediatamente después de esta tentación, terrible e inaccesible para un hombre habitual, Motovílov tuvo una visión de su Protector, el venerable Serafín, que le consoló por lo que estaba sufriendo, con la promesa de que se le concedería la curación en el momento en que fueran abiertas las reliquias del Jerarca Tijon de Zadonsk, y que hasta entonces el diablo que había entrado en él no le atormentaría de un modo tan cruel.

Tan sólo después de *treinta* años tuvo lugar aquella apertura, y Motovílov la esperó con paciencia, consiguiendo finalmente su curación por su gran fe»[357].

¡Los fines últimos! Pero ¿no somos conscientes de que, en los tiempos que vivimos, no existe apenas un alma que no esté intoxicada por un origenismo más o menos vulgar, por la convicción secreta de que Dios «perdonará» a fin de cuentas?[358] Con tanta frecuencia se reconocen en esta postu-

ra personas de las más diversas condiciones y mentalidades que uno llega a pensar si no se dará en este caso algún tipo de necesidad interior. Y realmente es inevitable. La conciencia parte de la idea de Dios como Amor. El Amor no podría crear para arruinar después, construir sabiendo que condena a la destrucción; el Amor no puede no perdonar. La idea de un castigo debido a la criatura y a toda la creación se disipa en el destello del Amor divino sin medida, como la niebla por los rayos del sol victorioso. Desde el punto de vista de la eternidad todo es perdonado, todo es olvidado: «Dios será todo en todos» (1 Cor 15, 28). En síntesis, «la imposibilidad de la salvación universal es imposible».

Así están las cosas cuando partimos de la altura de la idea de Dios. Sin embargo, si nos situamos en un punto de vista polar y conjugado, partiendo no del Amor de Dios hacia la criatura, sino del amor de la criatura hacia Dios, entonces nuestra conciencia, siendo siempre la misma, llega inevitablemente a la conclusión opuesta. Aquí la conciencia no puede admitir que pueda haber salvación si la criatura no responde a Dios con su propio amor. Y como no se puede tampoco admitir que el amor no sea libre, que Dios obligue con constricción a la creación a amarle, se deduce esta consecuencia: es posible que el amor de Dios se quede *sin* la respuesta del amor de la criatura, es decir, «la imposibilidad de la salvación universal es posible».

La tesis: «la imposibilidad de la salvación universal es imposible», y la antítesis: «la imposibilidad de la salvación universal es posible», son netamente antinómicas. Pues en la medida en que se reconoce el Amor de Dios, la tesis resulta necesaria; y en la medida en que se reconoce la libertad de la criatura, libertad que constituye una consecuencia necesaria del amor de Dios, en esa misma medida resulta inevitable la antítesis. La idea del Dios Tri-Único como Amor Substancial aparece en relación con la idea de la creación en términos mutuamente excluyentes: *perdón* y *expiación*, salvación y perdición, amor y mérito, Salvador y Juez severo, aspectos que para el entendimiento aparecen tan incompatibles como los de la trinidad y la unidad en la vida interna de la Divinidad. Con la unidad de Dios se corresponde la expiación, y con su trinidad el perdón. Y en la historia, de hecho, se han dado tanto el monarquianismo riguroso como el triteísmo mitigado[359].

Si la libertad del hombre es una *auténtica* libertad de autodeterminación, entonces es imposible el perdón de la voluntad maligna, porque ésta constituye un producto deliberado de esta libertad. No considerar la libertad malvada como maligna significaría no reconocer la autenticidad de la libertad. Pero si la libertad no es auténtica, tampoco lo es el amor de Dios por la creación; si no se da una libertad *real* en la criatura, entonces tampoco se da una *real* auto-limitación[a] de la Divinidad en la creación, no se

a. *samo-ogranichenia*.

da *exanimatio*[a], y por consiguiente tampoco hay amor. Y si no hay amor, tampoco hay perdón.

Inversamente, si *hay* perdón divino entonces hay también amor de Dios, y por consiguiente se da una auténtica libertad en la criatura. Y si existe una auténtica libertad, es inevitable también su consecuencia: la posibilidad de la voluntad maligna y, por tanto, la imposibilidad del perdón.

Negando la antítesis se niega también la tesis; afirmando la antítesis afirmamos también la tesis, y viceversa. La tesis y la antítesis son inseparables, como el objeto y su sombra. El carácter antinómico del dogma de los fines últimos es *lógicamente* indudable. Pero no sólo para la lógica: su antinomicidad es evidente también desde un punto de vista *psicológico*. El alma exige el perdón de todos, tiene sed de la salvación universal, aspira a «la paz del mundo entero»[360]. Ahora bien, dada la existencia de la voluntad maligna, de la voluntad pervertida y satanizada que desea el mal por el mal, buscándolo como tal, la voluntad que niega a Dios en nombre de la negación misma y que lo odia por el simple hecho de que Él es Amor[361], en una palabra, dada la existencia del cinismo[362], del «amor por el mal»[363] y, según la expresión de Edgar Poe[364], del «demonio de la perversidad», el alma maldice el perdón mismo de Dios, lo rechaza, no lo acepta. Como decía Pascal[365]: «Nunca se hace el mal tan plena y gustosamente como cuando se hace a conciencia». Y he aquí que «para ellos el infierno es ya benévolo e insaciable; son ya mártires voluntarios. Porque se han maldecido a sí mismos, habiendo maldecido a Dios y a la vida. Se alimentan de su orgullo malvado como un hambriento en el desierto que se hubiese puesto a chupar su propia sangre. Pero, insaciables por los siglos de los siglos, rechazan también el perdón y maldicen a Dios que les llama. No pueden contemplar sin odio al Dios vivo y exigen que el Dios de la vida no exista, que Dios se aniquile y que destruya toda su creación. Y arderán en el fuego de su cólera eternamente, aspirarán a la muerte y a la nada. Pero no recibirán la muerte...». Así habla en Dostoievski el *stárets* Zósima[366]. Aquí ya no es Dios quien no se reconcilia con su criatura y no quiere perdonar a un alma malévola llena de odio, sino que es el alma misma la que no se reconcilia con Dios. Para *obligarla* violentamente a reconciliarse, para conseguir que le amase por la fuerza, Dios tendría que privarla de su libertad, con lo cual dejaría Él mismo de amar y comenzaría a odiar. Pero, siendo Amor, no destruye la libertad de nadie, y por eso «a aquellos que por su propia voluntad se apartan de Él, Dios les somete al alejamiento de Sí que *ellos mismos* han elegido»[367].

El amor de Dios, del que se había concluido la inevitabilidad del perdón, se convierte ahora en el mayor obstáculo para ese mismo perdón. Si antes habíamos *exigido* la salvación universal, ahora nosotros mismos «nos rebelamos»[368] contra ella.

a. *Ixtoschania*.

Dentro de los límites del entendimiento no existe ni puede existir solución a esta antinomia. La solución sólo puede consistir en una transformación efectiva de la realidad misma que permita experimentar la síntesis de la tesis y de la antítesis como un hecho, como un dato inmediato de la experiencia, apoyado, en cuanto a su justificación racional se refiere, en la misma Verdad Trihipostática. Con otras palabras, la síntesis no podría ser proporcionada definitivamente más que por una experiencia de los destinos últimos mismos de la creación, allí donde se encontrará dada una plena *transubstanciación* del mundo; pero se puede vivir la experiencia anticipada de esta síntesis en los sacramentos, donde se da de hecho una transubstanciación particular (tú comprendes a qué me refiero).

Sin embargo, no podemos menos de preguntarnos cuáles son los postulados lógicos de aquella síntesis auténtica aún por venir; dicho de otro modo: ¿Cuáles son las condiciones, que el entendimiento no puede aprehender en conjunción, que deberían cumplirse para que pudiésemos concebir nuestra antinomia sintetizada? O también: ¿En qué términos lógicos, incompatibles entre sí, se manifiesta la idea única y sobre-lógica de la escatología? ¡Síntesis del azufre eternamente borboteante y del hálito de frescor paradisíaco! ¡De nuevo la *coincidentia oppositorum*!

> La ola y la roca,
> los versos y la prosa, el hielo y la llama
> no son tan diferentes entre sí[a].

Así pues, ¿cuáles son las *condiciones impensables de lo pensable*? Sin embargo, antes de dar una respuesta a la cuestión, hemos de constatar que su solución no puede ser investigada en el plano del moralismo o del legalismo de cualquier tipo que sean –allí donde se la suele buscar–, sino que nuestras miradas indagadoras han de dirigirse hacia el plano de la ontología. Nuestras categorías no serán las de lo «legítimo» y lo «justo», sino las de lo «necesario» y las de «por esta causa». Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος: hay que cambiar de dimensión; tal es la condición *sine qua non* de la respuesta. Intentemos ahora encuadrarla con una mayor delimitación formal.

La persona humana, creada por Dios y por lo tanto santa y dotada de un valor incondicional por su núcleo interno, posee una *voluntad libre y creativa* que se manifiesta como un sistema de actividades, es decir, como *carácter* empírico. La persona, en este sentido de la palabra, es el carácter[369].

Pero una persona es una criatura de Dios, y por ello *tiene que* ser salvada; el carácter malvado es precisamente lo que *impide* a la persona el ser salvada. En consecuencia, está claro que la salvación postula la *separación*

a. Pushkin, *Eugenio Oneguin*.

de la persona y del carácter, la *individualización* de cada aspecto. Lo que es *uno* tiene que volverse distinto. ¿Cómo es esto? Del mismo modo como lo trinitario es uno en Dios, pero en un sentido de disolución. *Uno* por esencia, *el yo se divide*, es decir, que, permaneciendo como «Yo», al mismo tiempo deja de ser «Yo». Psicológicamente esto quiere decir que la voluntad malvada del hombre, que se manifiesta por las pasiones y por el orgullo del carácter, se separa del hombre *mismo*, adquiriendo así una situación independiente y no-substancial en el ser, apareciendo con ello como una *nada* absoluta «para el otro» (según el modo del «Tú», que es la síntesis metafísica del «Yo» y del «Él»). Con otras palabras, el aspecto «en cuanto a sí» substancialmente santo de la persona (según el modo «Él») es separado de su «para sí» (según el modo «Yo»), en la medida en que esta autoconciencia del «para sí» resulta ser mala.

Los diversos momentos del ser adquieren una significación independiente, disgregándose entre sí: mi «para sí», en la medida en que es malo, se desgaja de mi «en cuanto a sí» en «las tinieblas exteriores», es decir, *en el exterior* de Dios, en «las tinieblas de fuera» (es decir, que se encuentran «fuera», «aparte» de Dios[370]), en aquel lugar metafísico donde no hay Dios. El Tri-Único es la Luz del Amor, en la cual Él es el Ser; fuera de Él habita sólo la tiniebla del odio y, por tanto, la aniquilación eterna. «La Trinidad es la potencia inconmovible»[371] y el Fundamento de toda estabilidad. La negación de la Santa Trinidad, el apartarse de Ella, el alejarse de Ella priva de firmeza a la aseidad, a este «para sí» mío, y la condena a girar en torno a sí misma. En definitiva, la *gehenna* es la *negación del dogma trinitario*. No en vano la negación de la naturaleza trinitaria del símbolo «tres» está en la base del arte oscuro y malévolo de la hechicería. He oído decir que un confesor había preguntado a un hechicero cómo operaba; éste reconocía que todo consistía en decir:

Tres no es tres, ni nueve, nueve.

Es claro el sentido de esta fórmula sacrílega: tres es el número sagrado de la Verdad; *nueve* representa la misma trinidad, pero reforzada, «potencializada» (tal es, en último término, su significación en aritmología simbólica), es decir, de nuevo el número de la Verdad. Entonces se rechaza la naturaleza trinitaria de la trinidad y la naturaleza novenaria de la novena: en los números de la Verdad se niega aquello que los constituye en números de la *Verdad*, su naturaleza verificadora. Por consiguiente, la fórmula «tres no es tres, ni nueve, nueve» es un intento impotente de derrocar la «columna de la Verdad» y de erigir «la columna de la mezquindad contraria a Dios»[372], afirmando con ello la Mentira como tal, el Mal como tal, lo Informe como tal, el mismo Satán. A fin de cuentas, la esencia del mal consiste en la negación del ὁμοούσιος, no es más que esto. En la «tiniebla exterior» (don-

de se precipita mi «para sí» por su rechazo del ὁμοούσιος, por su obstinado «tres no es tres, ni nueve, nueve»), mi *aseidad*, desgajada del Ser, aparece al mismo tiempo como un ser y como un no ser. La aseidad malvada, privada de toda objetividad –porque la fuente de la objetividad es la Luz de Dios–, se convierte en una subjetividad desnuda, eternamente en devenir y siempre conservando su libertad, pero sólo *para sí*, no siendo por tanto más que una subjetividad irreal. Mi «en cuanto a sí», sin embargo, tras una fisión misteriosa, se convierte en una pura *objetividad*: ésta es eternamente real, pero lo es sólo «para otro», en la medida en que no se manifiesta «para sí» misma en una ipseidad amante, aunque conserve eternamente su carácter efectivo al ser real «para otro».

En sí mismo, el «para sí» malévolo y mezquino es una agonía perpetua, una tentativa tan incesante como impotente de salir del estado de nuda ipseidad (del ser *solamente* «para sí»), condenado por tanto a arder perpetuamente en el fuego inextinguible del odio. Es uno de los aspectos bajo los cuales la criatura se percibe a sí misma con malignidad, como un cuadro viviente fijado para siempre en su propia irrealidad sin sujeto. Es la identidad vacía del «Yo» consigo mismo, de un yo que no puede evadirse de los límites de un instante único, pero eterno, de pecado, de tormento, de furor contra Dios y contra su propia impotencia. Supone aquel único instante de la ἐποχὴ demencial, pero dilatado a toda la eternidad. Constituye un *esfuerzo* sin fin y sin efecto, una *impotencia* manifiesta, la impotencia para llevar a cabo un esfuerzo. La ἐποχὴ sobre la tierra posee todavía un carácter creador, pero la ἐποχὴ de ultratumba es absolutamente pasiva. Por el contrario, el «en cuanto a sí» bueno constituye un objeto eternamente bello de contemplación «para otro», que *forma parte de otro* en la medida en que este otro es bueno también para sí y se muestra capaz, por tanto, de contemplar el bien *de otro*. El que ama, en efecto, transforma en su propia realidad todo aquello que ama, mientras que el que odia se ve privado incluso de lo que tiene. El amado pertenece al amante, pero el que odia no se pertenece ni siquiera a sí mismo. «El que conserve su vida la perderá, y el que pierda su vida por mi causa la conservará» (Mt 10, 39; cf. 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; 17, 33; Jn 12, 25).

Todo lo que acabamos de decir no representa otra cosa que una traducción en lenguaje ontológico de la *parábola de los talentos*. El «talento» es la facultad espiritual, otorgada por Dios a cada uno de los hombres, de ser el creador de la propia persona: es la «imagen de Dios». Lo mismo que el capital crece por el esfuerzo que le es aplicado, así sucede con la imagen de Dios. Pero lo mismo que el incremento de un capital depende de la mayor o menor actividad ejercida por su propietario, y por eso no serviría para nada poner en sus manos un capital que no fuese a aprovechar, así sucede con el crecimiento del alma; cada uno posee su propio «tipo de crecimiento»[373],

y por eso a cada uno se le otorga el capital espiritual apropiado en conformidad con este «tipo». Conforme al desarrollo vital de la imagen de Dios que le incumbe, conforme a su «tipo» de crecimiento y de prosperidad espirituales, cada uno recibe de Dios sus talentos: a uno se le da sólo un talento, a otro dos, a otro cinco, «a cada uno según sus fuerzas, su capacidad, su potencia, ἑκάστῳ κἀτὰ τὴν δύναμιν»; con su santo don Dios no quiere forzar al hombre, para no sobrecargar sus espaldas con «fardos pesados y dificiles de soportar» (Mt 23, 4; Lc 11, 46).

El que había recibido cinco talentos obtuvo aún otros cinco; el que había recibido dos, otros dos. ¿Qué significan estas palabras? Si los talentos son la imagen de Dios, ¿cómo podria el hombre, por su propia industria, por su propio esfuerzo creador, añadir algo más a su ser deiforme, e incluso redoblar su imagen de Dios? Se entiende que no está en las manos del hombre el crear esta imagen, sino sólo el asimilarla, lo mismo que la fuerza viva del organismo no crea su propio alimento, sino que lo asimila. El hombre no hace crecer su persona, no tiene la δύναμις para ello, sino que adquiere un incremento recibiendo y haciendo propia la imagen de Dios de otras personas. *El amor*, tal es la δύναμις por la cual cada uno se enriquece y se hace crecer absorbiendo en sí a otro. ¿De qué manera? Por medio de la entrega de sí mismo al otro. El hombre recibe en la misma medida en que se da a sí mismo; y cuando en el amor se entrega enteramente, entonces se adquiere de nuevo a sí mismo, pero esta vez fundado, afirmado, profundizado en otro, y de este modo redobla su ser. Así, aquel que había recibido cinco talentos añadió a éstos *otros tantos*, y el que había recibido dos no añadió ni más ni menos que dos talentos (Mt 25, 16-17).

Esta reduplicación de sí es la «fidelidad en lo poco» («ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός – has sido fiel en lo poco», Mt 25, 21-23), la fidelidad a aquello que le ha sido concedido a cada uno, una celda de la Jerusalén Celeste confiada al propio cuidado. Pero no es únicamente su propio gozo lo que al «siervo honrado y fiel» le espera: este gozo grande e inmenso no sería más que una gota insignificante en comparación con aquel océano infinito de alegría espiritual que le ha sido preparado al servidor fiel por «el abismo de la riqueza, de la sabiduría y del conocimiento de Dios» (Rom 11, 33). Lo que le espera es la «entrada en el gozo de su Señor» («εἴσελθε εἰς τὴν χάριν τοῦ κυρίου σου», Mt 25, 21.23), es decir, la comunión con la total bienaventuranza divina, la participación en la Alegría Trinitaria ante la perfección de toda la creación divina, el apaciguamiento en aquel mismo Reposo del Señor del que éste gozó cuando llevó a cumplimiento su obra de gracia creadora del mundo.

La alegría, sin embargo, sólo es accesible para aquel que ha adquirido conciencia de su persona, para quien se ha esforzado, para el siervo que ha permanecido fiel, aunque haya sido en lo poco. En cuanto a aquel que no ha fundamentado su propia persona, que no ha ganado lo que le ha sido da-

do, se vuelve ciego en la Luz resplandeciente de la Divinidad Tri-hipostática, se ahoga en el perfume del incienso celeste, se ensordece por el sonido de las palabras gloriosas de lo alto. Alguien así no puede soportar la faz de Dios, se aparta lejos de Aquel que lo ve todo, y rechaza sus dones inmortales[374]. Así, el siervo de la parábola que había recibido *un* solo talento y no lo había hecho valer, porque no había añadido nada con su propia actividad a lo que le había sido dado, este siervo dice al Señor: «Amo, sé que eres un hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste. Por eso me dio miedo, y fui y escondí en tierra tu talento. Mira, aquí tienes lo que es tuyo» (Mt 25, 24-25). Resuena en estas palabras un tono de odio hacia el Señor Bueno; con mezquindad y orgullo rehúsa el siervo el don precioso. Quiere vivir «por sí mismo». Entonces el Señor, cumpliendo la voluntad (ciertamente malvada, pero aun así, por la bondad de Dios, eternamente libre) del «siervo malo y perezoso», ordena privarle del talento que él ya había rechazado y dárselo al que tiene diez talentos, «porque a todo el que tiene, se le dará y le sobrará; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará» (Mt 25, 29; cf. Lc 8, 18; 19, 26). Si el hombre es perezoso para la obra espiritual y si, por su malignidad, pretende *asegurarse* y hacer legítima la posibilidad de vivir ocioso, disimulando para ello ante sí mismo su propia imagen de Dios, y cuando le son pedidas cuentas de ella la rechaza con orgullo, entonces le será quitado aquello mismo que él había rechazado. Sin embargo, el Señor que ha sido despreciado no castiga por este pecado a *toda* la criatura privándola de aquel don del que la había hecho digna. La imagen de Dios desdeñada deja de existir tan sólo para aquel que ha abdicado de ella, pero no en absoluto. Los justos, que han entrado «en el gozo de su Señor», en el gozo por toda imagen de Dios creada por Él, adquieren y asimilan a sí mismos en esta alegría compartida con el Señor también *este* don de Dios que ha sido abandonado, mientras que el siervo indigno es excluido del gozo de su Señor, es decir, se sitúa *fuera* de este gozo, en la noche que está fuera de Dios, «en las tinieblas exteriores» (Mt 25, 30).

La libertad del Yo consiste en la creación viviente del propio contenido empírico. El Yo libre se concibe en cuanto *substancia creadora* de sus propios estados, y no sólo como su *sujeto gnoseológico*; es decir, el Yo libre tiene conciencia de sí como actor activo, y no sólo como sujeto abstracto de todos sus predicados. Del mismo modo que la percepción de una serie temporal demuestra el carácter sobre-temporal de aquel que percibe, asimismo la percepción de lo empírico en cuanto tal demuestra la naturaleza sobre-empírica de aquel que juzga sobre el carácter empírico: el yo puede elevarse por encima de las condiciones empíricas, y esto constituye la prueba de su naturaleza superior que sobrepasa lo empírico. Pues bien, es en la experiencia de su propia actividad creadora donde esta naturaleza superior se

muestra como un *hecho* dado. La santidad representa una percepción preliminar en uno mismo de aquella libertad propia, mientras que el pecado conlleva una esclavitud preliminar, una sujeción a sí mismo. «Donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón» (Mt 6, 21; Lc 12, 34): donde se encuentra aquello que consideráis como valioso, allí estará también vuestra propia auto-conciencia, vuestro «para sí». Si el Yo no pone su tesoro en la creación de sí mismo por la propia actividad conforme a lo divino, si no se adhiere a su propia imagen de Dios en Cristo, sino sólo a su propio contenido *empírico*, es decir, a lo que es relativo, limitado, finito y, por tanto, ciego, por este mismo hecho se ha vuelto él ciego, se ha privado de su propia libertad, se ha hecho esclavo de sí mismo, y con ello ha anticipado el Juicio Final. El «para sí» de la persona se ha replegado hacia la no-libertad, hacia una autoafirmación ciega del Yo; «un deseo obstinado, sombrío e irresistible» se ha apoderado enteramente de la persona; su energía creativa, su imagen de Dios no le son ya necesarias, porque el «para sí» ha caído del dominio del «sí mismo», del ámbito de la libertad sobre-empírica, para embarrancarse en el atolladero de lo empírico, haciéndose su esclavo. De donde resulta un estado de ἐποχή como imposibilidad de salir de la empiria. Y cuanto más se esfuerza el Yo por satisfacer su deseo ciego, su pasión insensata, ya que se afirma a sí misma como infinita siendo finita, tanto más ardiente se vuelve su sed interna, tanto más la cólera orgullosa se eleva en su furor; entonces el yo no se encuentra dado a sí mismo más que empíricamente, de un modo ciego, en su finitud, y por consiguiente esa tendencia que alberga a satisfacer en lo finito su deseo infinito resulta absurda por esencia. Se conserva en el Corán un aforismo atribuido a Jesucristo; aunque siempre se ha dudado de su pertenencia al Señor, lo cito porque expresa muy bien nuestro pensamiento: «Aquel que quiere hacerse rico es parecido a un hombre que bebe agua del mar: cuanto más bebe, más aumenta su sed; y no cesará de beber hasta que no perezca»[375]. Sucede lo mismo con *todo* deseo concupiscente con que se sustituye la Afirmación de la Verdad: el *ideal*, es decir, la necesidad del Infinito, cuando es proyectado en lo finito, crea un *ídolo*, y este ídolo causa la perdición del alma, separando al hombre en cuanto «él mismo» de su conciencia de sí y privándole de este modo de su libertad. La división definitiva, última y sin retorno posible será el Juicio Final por el advenimiento del Espíritu, cuando todo aquello que no haya atesorado en Él será privado de su propio corazón, porque para tal corazón no habrá lugar en el ser: todo aquello que no es de Dios, que no se «atesora en Dios» (Lc 12, 21), está destinado a ser la presa de la «muerte segunda» (Ap 20, 6.14).

En esta división, ni la libertad del hombre ni la imagen de Dios son destruidas, sino sólo separadas. Sin embargo, el carácter malvado, careciendo absolutamente del momento del «Tú», no existe en absoluto para Dios y para los justos: aquel para quien nadie representa un «Tú» no será tampoco

un «Tú» para nadie. Tal hombre se convierte en una pura ilusión irreal, que no tiene ser más que para sí misma; su símbolo puede ser la serpiente que se muerde la cola. H. P. Blavatski denominaba[376] a los «espíritus» del espiritismo con el significativo nombre de «cáscaras», correspondiente al término *imagines* de los ocultistas[377]. Sin entrar a examinar la cuestión de la relación en que se encuentran la *imago* del hombre y su desnudo «para sí», diría en todo caso que la palabra «cáscara» expresa con toda propiedad lo que significa este «para sí»: no es más que la «piel» vacía de la persona, sin cuerpo, una máscara, una *imago*, algo que no posee ninguna substancialidad. Considero aquí evidentemente el caso límite de una *completa* satanización. En general, este proceso de división es parcial, de modo que sólo la parte de la aseidad afectada y dañada por el pecado viene amputada.

La solución precedente, que reposa esencialmente sobre la distinción entre la «imagen» y la «semejanza» de Dios en la persona humana, por lo que parece ha sido expuesta de un modo accesible a todos por un esclavo sirio. En una de sus entrevistas en Moscú en 1877, el conocido misionero protestante Lord Redstock contaba lo siguiente: «Me acuerdo que un día, en Siria, observaba yo a tres ancianos de una aldea que, sentados al atardecer bajo una palmera, discutían sobre lo infinito de la justicia y de la misericordia de Dios. '¿Cómo, pues?', decían ellos. 'Si Dios es misericordioso, perdonará al pecador todos sus *pecados*; si es justo, entonces castigará sin misericordia al *pecador*'. Entonces se les acercó un esclavo y les pidió permiso para expresar su opinión: 'Pienso, dijo, que Dios según su justicia *castigará y destruirá el pecado*, mientras que según su misericordia *tendrá piedad del pecador*'»[378].

El proceso misterioso del juicio divino consiste en una división, una amputación, una escisión. Es lo que tiene ya lugar, manifestamente y ante todo, en el *sacramento*. Ningún sacramento hace del pecado algo que no es pecado: Dios no justifica la injusticia. Pero el sacramento amputa la parte pecadora del alma y la sitúa ante el que recibe el sacramento de dos maneras: objetivamente como si ya no fuera *nada* (como algo que es «cubierto» por la misericordia), y subjetivamente como un mal encerrado en sí mismo, dirigido contra sí mismo como la Serpiente que se muerde la cola: así se representa al Diablo en los antiguos cuadros del Juicio Final[379]. El pecado se convierte en un acto separado del pecador, independiente y replegado hacia sí mismo; su efecto sobre todo lo que le es exterior llega a ser absolutamente igual a cero. En el sacramento de la penitencia, justamente, se realizan ante nuestros ojos las palabras del Salmo 103 [102], rezado en el oficio de la mañana: «Como dista el oriente del ocaso, así aleja de nosotros nuestros delitos»[380]. Todas las fuerzas del pecado extirpado por la penitencia se concentran sobre sí mismas. Por eso los Santos Padres indicaban frecuentemente que un signo de la eficacia del sacramento de la penitencia es precisamente la desaparición de la fuerza de atracción del pecado perdonado:

por el sacramento «el pasado es destruido – τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται»[381] (este verbo significa propiamente: enjugar, borrar, raspar).

«Toda caída pecaminosa imprime un cierto sello en el alma del hombre, influye de una u otra manera en su organización –escribe un gran conocedor de la ascética[382]–. La suma de los actos pecaminosos configura de este modo un cierto pasado del hombre, que afecta a su comportamiento en el presente, le orienta hacia tal o cual acción. La transformación misteriosa y libre consiste precisamente en que el hilo de la vida humana se rompe de algún modo; el pasado pecaminoso que se había formado en el hombre pierde su fuerza determinante, como si fuese expulsado del alma, se vuelve extraño al hombre. No es que el pecado sea olvidado o no se le impute al hombre en virtud de cualesquiera causas externas a él; el pecado se aleja del hombre en sentido propio, es destruido en él, deja de formar parte de su contenido interno y no se relaciona más que con aquel pasado que ha sido ya experimentado, pasado que es suprimido por la gracia en el momento de esta transformación, y que no tiene ya, en virtud de esta conversión, nada en común con el presente del hombre».

Me permito relatar el ejemplo de un *juicio* de este tipo sacado de mi propia vida. Un pecado pesaba sobre mi alma. Presa de un tormento inexpresable, lo mismo me levantaba que volvía a caer de rodillas, casi enloquecido por la lucha interior. En una noche profunda, sorda, rezaba en la angustia y en el horror, y así permanecí aproximadamente dos horas, creo. Era una anticipación del Juicio Terrible. Sabía que tenía que confesar ante ti mi pecado. Pero sabía también que confesarlo no significaba tan sólo decir unas simples palabras, sino arrancar de mí mismo un trozo de ser. Consciente o casi inconscientemente, no me acuerdo, abrí al azar mi pequeño Evangelio. Tú ya sabes *cuál* fue el pasaje que me cayó en suerte. Una voz venida del cielo no hubiera podido responder a mis perplejidades con mayor exactitud. Este texto se me clavó como el tajo de una espada, de un solo golpe llevó a cabo una operación terrible, y entonces te lo dije todo. Tú mismo recuerdas la alegría y la paz que invadieron mi alma.

Y he aquí lo que me escribía un monje con 65 años de edad:

«Esto sucedió hace tiempo, cuando andaba aún por los 31 años. Acababa de recibir la tonsura monástica y de ser ordenado hierodiácono; tenía que dedicar tiempo a prepararme antes de celebrar. En algunas ocasiones la conciencia me decía: 'Tienes que confesarte, así no se puede uno acercar a la comunión'. Mi celda estaba al lado de la del padre espiritual. Pues bien, salgo de mi celda, me acerco a la puerta del espiritual, me detengo aquí, y el pensamiento me dice: 'No es necesario, no vayas, para qué le vas a molestar, de todos modos aún no es cuaresma'; permanezco así, espero ante la puerta y al final me voy. 'No, no es necesario', me digo, y entro en mi celda. La conciencia me repite: '¿Qué haces, cómo te vas a poner a celebar la liturgia? Vé y confiésate'. Me acerco otra vez a la puerta del confesor, y de nuevo el pensamiento me dice: '¡Anda, no es necesario, no vayas, que le vas a incomodar!'; me detengo, me vuelvo otra vez, y la conciencia sigue con su: '¿Có-

mo te vas a acercar al sacramento?'. Y así, tras una lucha prolongada, decidí finalmente hacer una oración y entrar... Al salir, me sentía como si me hubiera quitado una pesadísima pelliza, me sentía de tal modo que me parecía poder volar, de tan ligero como estaba, hasta tal punto el corazón daba saltos, lleno hasta rebosar de una levedad inexplicable, imposible de expresar en palabras. Tanta es la fuerza del sacramento de la confesión...»[383].

La santa Eucaristía aplica un bálsamo cicatrizante sobre la herida de la penitencia, pero ella también juzga al que comulga. ¿No es así como el Espíritu, que es quien derrama la Unción y el Consuelo, vendrá a curar las heridas de la creación por el bautismo de fuego, después del día Terrible de la operación mundial, después del Juicio del Hijo de Dios y Verbo de Dios, esta misma Palabra Hipostática que «es viva y eficaz, más tajante que una espada de dos filos», que «penetra hasta separar el alma y el espíritu, las junturas y la médula, y que juzga los sentimientos y los pensamientos del corazón» (Heb 4, 12)?

Sería ridículo examinar todas estas cuestiones «desde la propia razón». Lo que te he expuesto representa una transcripción en términos filosóficos de lo que he leído en la Sagrada Escritura; la he desarrollado con antelación al análisis exegético de los textos escriturísticos para que resulte más fácil seguir mi interpretación. El texto clave es un pasaje de 1 Cor 3; lo cito con su contexto:

10. «Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento –θεμέλιον–, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye!

11. Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo.

12. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja,

13. la obra de cada cual –ἑκάστου τὸ ἔργον– quedará al descubierto; la manifestará el Día –ἡ γὰρ ἡμέρα–, que ha de revelarse por el fuego – ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará el fuego – ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.

14. Si la obra del que ha construido sobre el cimiento *subsiste*, recibirá la recompensa – εἴ τινος τὸ ἔργον μένει ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται.

(Traduzco por «subsiste» la palabra μενει en el versículo 14 en conformidad con Godet, que lee μένει en lugar del comúnmente admitido μενεῖ, *subsistirá, permanecerá*. Se introduce esta última forma por paralelismo con el καταχαήσεται que sigue. Pero, señala Godet, «este argumento carece de valor: el acto de arder es instantáneo, mientras que aquello que permanece, permanece para siempre; es lo que expresa el presente μένει»[384]).

15. Mas aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. Él, no obstante, será salvado, pero como quien pasa a través del fuego – εἴ τινος τὸ ἔργον καταχαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός».

El apóstol habla de la edificación de la Iglesia de Cristo (cf. 1 Cor *supra*). De acuerdo con sus palabras, la gracia que le ha sido otorgada le ha hecho capaz de poner con sabiduría un fundamento seguro, «Cristo crucificado» (1 Cor 1, 23). La predicación, suscitando la fe en las almas, ha introducido en ellas misteriosamente «a Cristo, fuerza de Dios y Sabiduría de Dios» (cf. 1 Cor 1, 24; Is 28, 16; 1 Pe 2, 4s, etc.). Entre los corintios las bases de la construcción han sido establecidas de un modo irreprochable, por la potencia de Dios (1 Cor 3, 10). Y como no existe ningún otro fundamento sino el que ha sido establecido por el apóstol, como no hay nada firme fuera de aquello que se apoya sobre Cristo, dado que todo intento de construir sin Cristo no alcanza su fin (3, 11; cf. la parábola de los que han construido sobre roca y sobre arena, Mt 7, 24-27), la cuestión del fundamento está concluida: no puede haber ya duda a este respecto y, por lo tanto, la tarea directa del apóstol ya ha culminado. Sin embargo, en el momento siguiente, para que «otro» construya encima (1 Cor 3, 10), es necesario prestar atención y cuidado en la elección de los materiales, porque sobre el fundamento establecido se pueden erigir dos tipos de construcciones: o bien un edificio importante con materiales valiosos sólidos y resistentes al fuego, con piedras preciosas como el mármol, el jaspe, el alabastro, adornados de oro y de plata, como es habitual en las casas ricas en Oriente; o bien una construcción ligera con materiales baratos, pero poco sólidos y fácilmente inflamables: madera, paja, juncos, como las chozas orientales, hechas de una base de madera recubierta con arcilla mezclada de *saman*, o paja segada, con un techo de juncos. El palacio del rico, abundantemente adornado de oro y plata, y la pobre cabaña: tales son los dos tipos de construcción.

Así pues, el apóstol dice que «cada uno» debe «prestar atención» en el tiempo útil al material (πῶς; *cómo*) con el cual «otro» construye sobre el fundamento (3, 10). ¿Qué hay que entender por «otro»? En primer lugar, Apolo, el más cercano en el texto; después, todos los doctores y jefes de la Iglesia, y en general todos sus miembros, porque cada uno construye un cierto rincón del edificio, a saber, su propia persona.

La edificación de la Iglesia de Cristo consiste en la actividad conforme a Cristo, sobre el fundamento de Cristo, por la potencia de Cristo: es el desarrollo real de las posibilidades divinas entregadas a la humanidad. Y dado que la Iglesia se edifica con los hombres mismos, conviene entender por materiales de construcción *ante todo* lo que representan los hombres por su carácter empírico, actual y manifiesto. La dignidad o la indignidad del propio carácter empírico, he aquí lo que cada uno ha de evaluar en primer lugar. Es la propia *actividad* interior, y consiguientemente la exterior, que deriva de ella, lo que el fiel coloca como material de construcción. Significa, en definitiva, que ha de construir *su propio ser empírico*, porque el hombre empírico no representa automáticamente para sí mismo la plenitud de lo que es ya el hombre como criatura de Dios, como imagen divina; en cuan-

to empírico, no es más que aquello que logra expresar libremente de sí mismo en la obra ascética, luchando siempre por superar la aseidad malvada.

Pero esta naturaleza empírica del hombre se desarrolla en un sistema de pensamientos, sentimientos, deseos, y se manifiesta en los actos. Y estos últimos adquieren un carácter autónomo, suscitando en otros hombres los correspondientes pensamientos, sentimientos, deseos y actos, independientes ya del impulso originario que los había provocado. Por la acción –y la acción por excelencia es la *palabra*–, el carácter empírico adquiere una especie de cuerpo material, en el cual difunde una fuerza espiritual. En este sentido serían justas las interpretaciones (Orígenes, Crisóstomo, Agustín, Osiander, Godet) que ven en estos materiales de construcción «los frutos religiosos y morales que la predicación ha hecho nacer en la Iglesia»[385]. La vida santa y espiritual de otros hombres, suscitada en ellos como un fruto por la actividad del creyente, constituye en el más alto grado *la propia vida* de este último, la objetivación en la vida de aquéllos de *su propio* mundo interior, lo mismo que una obra de arte es la objetivación de la idea creadora del artista y lo mismo que los padres viven corporalmente en el niño. No en vano el apóstol habla todo el tiempo de arquitectura; se da aquí, efectivamente, una similitud profunda: la obra creadora de la educación religiosa y la del arte son análogas. Porque la ascesis espiritual es el arte por excelencia, un arte que procura la mayor belleza de la creación; aquí no aplica el obrero sus esfuerzos sobre una materia impersonal o sobre una palabra anónima, sino sobre un cuerpo y un alma *personales*, el propio cuerpo y la propia alma, que por este carácter de persona hacen del hombre una criatura enriquecida por la palabra. Y si el artista aporta belleza al mundo, del artista de los artistas irradia para todo el universo la belleza de las bellezas. ¡Así es!, no hay nada más *bello* que la persona que, en el instante secreto de la obra interior, ha vencido el tormento de las angustias de su pecado y, penetrada de luz, permite ver en sí misma, como una perla preciosa, la centelleante imagen de Dios.

Ahora bien, no es sólo la energía de la buena voluntad, sino también la de la voluntad malvada, la que encuentra en la sociedad religiosa una expresión espontánea y ya independizada del sujeto de la voluntad. Una vez suscitada en la superficie del mar de la humanidad, una ola, sea ésta buena o mala, no cesará ya nunca, sino que se expande incesantemente en círculos concéntricos, y aquel que la provocó viene arrastrado en su movimiento tanto como los otros. Pigmalión, enamorado de Galatea, y el pintor de Gogol, consumido por el odio hacia su propio retrato, consideran sus obras como seres vivos, se relacionan con ellas como con personas humanas. Un pensamiento ha sido concebido y se ha hecho carne, ha nacido y ha crecido: nada le hará ya retornar al seno materno; el pensamiento es el centro libre que genera la actividad. En este sentido es también justa la interpretación (Pelagio, Bengel, Hoffmann) que ve en los «materiales» la expresión

de los diversos miembros de la Iglesia: ¿No constituyen éstos con toda razón la manifestación externa y el fruto de la vida interior de aquel que ha desarrollado una actividad religiosa? La *palabra*, tomada en sentido amplio, es lo que provoca los movimientos hacia el exterior. La palabra es la herramienta del alma. Y «palabra» puede ser no solamente el símbolo sonoro, sino también cualquier otro símbolo y actividad, en la medida en que la palabra no se agota en lo que ella representa en su materialidad, sino que consiste sobre todo en aquello que la hace más grande que ella misma: la palabra es el cuerpo visible de una cierta alma invisible, «un destello del alma»[386] o, en toda su hondura, un *símbolo*[387]. Y puesto que la más significativa e ilustrativa de todas las palabras es la que se relaciona con un contenido *lógico*, es admisible la opinión de la mayoría de los exegetas (Clemente de Alejandría, Erasmo, Lutero, de Bèze, Calvino, Grotius, Neander, de Wette, Meier *et al.*), que entienden por «materiales» las doctrinas que enseñan los predicadores[388].

Pero se trata ante todo de los predicadores mismos en su actividad empírica, es decir, de *los propios hombres*, desarrollándose a sí mismos «cada uno» en su propia «obra» (1 Cor 3, 13) religiosa.

Así concluye la primera parte del pensamiento del apóstol. Diferenciándose en contraposición (cf. el δὲ adversativo en 3, 12: εἰ δέ τις) con cualquier otro (3, 10: ἔθηκα, ἄλλος δὲ), es como si dijera: «Por lo que a mí respecta, mi obra está hecha, y bien hecha, porque no se puede hacer de otro modo. Yo he establecido el fundamento imprescindible y único. Pero que los que van a construir *encima* de este fundamento tengan cuidado de *su propia* obra y estén atentos a la elección del material». ¿Por qué? «Porque la obra de cada uno (ἑκάστου τὸ ἔργον; 3, 13a) aparecerá a la luz, el material utilizado manifestará su calidad, y la obra de toda una vida (¡y no hay más que una vida!) puede revelarse como una pura nada. En efecto (γάρ; 3, 13b), el día manifestará el auténtico precio de la obra». ¿Qué es este «día»? Ciertamente, es el día de la valoración absoluta de toda obra humana, el día del juicio, el día del advenimiento del Señor, el día en que todo lo terreno será probado por el fuego. A él se refiere también el autor de la *Doctrina de los doce apóstoles*[389]: «¡Estad vigilantes!», aconseja, motivando su puesta en guardia por las angustias de los últimos días; después añade: «Entonces aparecerá como el Hijo de Dios el tentador del mundo, y el género humano *entrará en el fuego de la prueba* – εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας», expresión quizá emparentada con 1 Cor 3, 13. Es el «día malo» (Ef 6, 13), el «día de la tentación» (Heb 3, 8), el «día de la visitación» (1 Pe 2, 12), el «día de la prueba» (Ap 3, 10), etc. De él también se habla en 1 Cor 1, 8; 4, 5. Indudablemente, el término «día» posee un sentido *escatológico*, e incluso si por «día» ha de entenderse según algunos exegetas «la historia» o «el tiempo», o «el momento de la conmemoración», el contex-

to, sin embargo, no deja de proyectar una luz escatológica sobre estos conceptos, que adquieren un carácter anticipatorio del Juicio Final.

La prueba, dice el apóstol, tendrá lugar por medio del *fuego*. El término «fuego» es aquí una metáfora, como lo era el discurso sobre el edificio. Sin embargo, la *imagen del fuego* se encuentra tan frecuentemente utilizada en la Escritura, donde significa el juicio de Dios que todo lo penetra y purifica, que no es lícito ver en ella una *mera* figura de retórica; el fuego, por su naturaleza, se encuentra en una relación muy estrecha con este juicio, con la cólera purificadora de Dios. Por eso se dice que el Señor Jesús aparecerá desde el cielo y que, «en un fuego llameante, llevará a cabo la venganza» (2 Tes 1, 7-8); lo mismo en el Salmo 50 [49], 3: «Viene nuestro Dios, no callará; delante de él viene un fuego devorador», después de lo cual se describe el *juicio* sobre Israel. Y el Hijo del Trueno tiene que poner en evidencia ante el ángel de la Iglesia de Tiatira que el Señor mira con unos «ojos como una llama ardiente» (Ap 2, 18): se trata de una sensación bien conocida por todos por experiencia personal, la sensación dolorosa que se experimenta cada vez que un hombre de una claridad espiritual superior nos escruta el alma, atravesando con su mirada los rasgos deformes de la organización de nuestro carácter. El apóstol, además, explica su pensamiento: «porque –ὅτι– se manifiesta en el fuego – ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται». Pero ¿cuál es el sujeto de ἀποκαλύπτεται?, ¿qué es aquello o quién es aquel que se manifiesta en el fuego? Se puede entender «el día» (y entonces la traducción sería: «el día de Cristo se manifiesta por el fuego o con el fuego»), o «el Señor», lo que da un resultado casi idéntico, tomando como sujeto el que aparece en el v. 2 («el Señor se manifiesta en el fuego, con el fuego»; véase 2 Tes 1, 7). Si es así, entonces la palabra «fuego» adquiere definitivamente un carácter real, y en consecuencia por medio de la alegoría irrumpe la «tautegoría», la metáfora se convierte insensiblemente en la cosa misma; pero uno y otro sujeto dan a la frase el mismo sentido. Se puede también entender ἀποκαλύπτεται de una manera impersonal, lo que confirma aún más la afirmación precedente; la traducción tendrá entonces un sentido gnómico, la proposición de un principio general: «Porque en general es por medio del fuego como se efectúa la reevaluación de la naturaleza auténtica de las cosas». En esta hipótesis, el presente indefinido ἀποκαλύπτεται se explica muy bien, distinguiéndose claramente de los futuros factuales que se encuentran el uno –δηλώσει– antes y el otro –δοκιμάσει– después de él. En suma, en esta última interpretación el sentido de todo el versículo es el mismo que en las anteriores. En todo caso, no se puede tomar como sujeto la palabra «obra», porque entonces tendríamos, como señala Godet, una «tautología insoportable» con lo que precede[390].

El final del versículo 13 no presenta otra dificultad que el término αὐτό. Si lo relacionamos con «τό πῦρ», habrá que traducir: «el fuego mismo», es decir, el fuego en virtud de su propia natrualeza. Si por el contrario

lo relacionamos con «τὸ ἔργον», como complemento directo de δοκιμάσει, obtenemos: «el fuego la pone a prueba [la obra de cada uno], de modo que aparecerá claro cuál es».

En los versos siguientes (14 y 15) se describen los dos resultados posibles de esta prueba por el fuego en el día del Señor: «Si la obra del que ha construido sobre el cimiento *permanece*, recibirá la recompensa» (3, 14). ¿Qué obra *permanece*? Después de haber terminado con toda una serie de «asuntos corrientes», el apóstol se entrega a un inspirado impulso lírico, y entonces, en su himno al amor (1 Cor 13), dará respuesta a la cuestión planteada: «Ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estas tres; pero la más importante es el amor – νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη» (1 Cor 13, 13). Lo que permanece (¡de nuevo «μένει»!) es la fe, la esperanza y el amor, el amor sobre todo. La obra del hombre resiste en pie ante los ojos llameantes del Juez que ve todas las cosas (Ap 2, 18), aparece como auténticamente valiosa si ha sido construida con fe, esperanza y amor, fundamentalmente con amor. Toda la persona empírica del cristiano ha de estar tejida de fe, esperanza y amor, y la misma sociedad cristiana debe constituir la tríada materializada de las virtudes.

Esto es lo que permanece. Pero si la obra no es así, entonces arderá. El obrero será privado de su recompensa, sufrirá una pérdida; bien es verdad que él mismo será salvado, pero como quien escapa del fuego (3, 15).

El apóstol continúa su discurso en imágenes. El edificio que haya sido construido con materiales sin calidad se incendiará, y su constructor no sólo se verá privado de la recompensa por su trabajo, sino que correrá el riesgo de perecer él mismo junto con la obra de sus manos. Sin embargo, esto último no sucederá nunca. El apóstol asegura que «*él mismo*, αὐτὸς», es decir, el constructor, contrariamente a lo que ocurrirá con «la obra, τὸ ἔργον», será salvado: conseguirá, por así decir, escapar del edificio que ha sido presa de las llamas.

La expresión «será salvado, σωθήσεται» ha dado lugar a varias interpretaciones; pero a pesar de san Juan Crisóstomo y de los antiguos comentadores griegos, conviene hacer notar que σώζειν significa, no «conservar» en general, por ejemplo guardar en la gehenna para un tormento eterno, como explica el Crisóstomo (en este caso tendríamos τηρήσεται[391]), sino precisamente *salvar*, en el mejor sentido del término. Es lo que indica también la contraposición de *la obra* y de *él mismo* en la expresión διὰ πυρός, que está lejos de ser idéntica con ἐν πυρὶ, en el fuego, y que se traduce: «a través del fuego» o «del fuego». Así, en Estrabón[392] tenemos la expresión: «αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας – él mismo se salvó del naufragio»; en Suidas[393] hay una fórmula análoga: «διὰ μαχαιρῶν καὶ πυρὸς ῥίπτειν χρή, δι' ὀξείας δραμεῖν (se sobreentiende λόγχης)»; la misma formulación aparece en Isaías 43, 2 (tr. LXX): «καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατα-

καυθῇς». Por lo demás, una expresión más habitual, utilizada en las inscripciones votivas por los viajeros que se habían salvado de un peligro, y equivalente a la que acabamos de examinar, era σωθεὶς (con genitivo). Esta expresión se encuentra frecuentemente, por ejemplo, en las inscripciones ptolemaicas descubiertas por Masperó[394].

En el versículo en cuestión (v. 15) el δὲ adversativo establece una clara distinción entre el hombre «mismo» y su «obra». La obra *de cada uno* será sometida a la prueba del fuego, en la cual todo lo que es impuro y ruin será consumido, como se depuran en el crisol el oro y la plata (cf. Zac 13, 9; Mal 2, 3). La prueba producirá la misteriosa separación que disociará a la persona empírica malvada respecto de la «imagen divina», creada por Dios, y de la «semejanza divina», que es la manifestación de aquella imagen en la medida en que el hombre «mismo» la ha hecho realidad[395]. Este fuego no es un castigo ni una satisfacción, sino una prueba necesaria, el examen del uso que el hombre ha hecho del «fundamento» que le había sido dado, de su respuesta a la condescendencia divina: es la «demostración» de la persona. Si aparece que la *imagen de Dios* latente no se ha manifestado concretamente como *semejanza divina*, si el hombre ha escondido en la tierra el don de la imagen de Dios, si no lo ha aprovechado ni lo ha hecho fructificar, si no ha divinizado su aseidad, si no ha llevado a cabo la prueba de sí mismo, entonces la imagen de Dios será sustraída de su aseidad no divinizada; pero si la aseidad ha sido transformada en semejanza de Dios, entonces el hombre recibirá una «recompensa, μισθόν»: la bienaventuranza interior que consiste en ver realizada en uno mismo la semejanza divina, la alegría creadora del artista que contempla su obra.

Este fundamento dado para todos en común es la divinización absoluta de la esencia humana en la persona de Jesucristo; y nadie puede poner otro fundamento. Pero la libertad de cada uno determina su propio carácter, es decir, *lo que es construido encima*. El fundamento es la imagen de Dios, limpia del pecado original; ella constituye el principio de la salvación, el punto de apoyo de la salvación revelado por Cristo en cada uno de nosotros. Porque el Señor ha mostrado en *Él mismo*, para cada uno, aquello que somos precisamente nosotros mismos en nuestra belleza originaria e incorruptible. Como en un espejo limpísimo, Él ha dado a ver a cada uno de los hombres la santidad de su propia imagen de Dios sin ninguna profanación. En «el Hombre» o «el Hijo del Hombre»[396] aparece revelada ante cada uno toda la plenitud de *su propia* persona. De este modo le es ofrecida una «masa de apercepción» para orientar sus búsquedas interiores; gracias a este punto luminoso, adquiere una dirección la conciencia vagabunda. Fuera de la contemplación en Cristo de sí mismo y de su hermano, nuestra conciencia camina a ciegas, corriendo atormentada de un lado para otro; así, hundiéndose en una angustia sin salida, yerra ella misma y hacer errar el cami-

no en vez de conducir hacia un objetivo determinado. Fuera de Cristo el amor es imposible, sin Él uno no puede ni amarse a sí mismo ni amar a otro. En efecto, aunque el amor sea sincero y no simplemente un egoísmo travestido («un vicio bonito»[397]), conduce inevitablemente, sin Cristo, a la ἐποχή, a una agonía impotente. La conciencia por sí misma puede equivocarse, y los más grandes crímenes tienen precisamente como causa una *seducción* (*prélest'*), un movimiento falso siguiendo una conciencia desviada[398]. Nosotros, en los límites de nuestro dato empírico humano, no tenemos nada de absoluto, ni siquiera nuestra conciencia moral. Es necesario verificar esta última y corregir su dirección según un modelo absoluto. Pero someter la conciencia a una *fórmula*, aunque viniese dada de lo alto, significaría abolir el carácter único e irremplazable de la persona, su valor absoluto: lo más sagrado de la persona, su santuario, es precisamente su libertad viviente, su excedencia permanente de cualquier esquema. La persona puede y debe rectificarse, pero no según una norma exterior a ella, aunque fuese la más perfecta, sino sólo *según ella misma*; bien entendido, según ella misma en su forma ideal. El único ejemplo del que la persona puede disponer es *ella misma* y *sólo* ella; si no, habría sido posible y aconsejable conducirla a tomas de postura vitales y a asumir normas de conducta *de un modo mecánico*, a partir de lo que es extraño y ajeno a la persona. La unicidad de cada persona, el hecho de no poder ser reemplazada absolutamente por ningún otro, exigen que *la misma* persona se sirva de ejemplo para sí misma; pero para ser el propio ejemplo es necesario haber alcanzado ya el estado ideal. Para *convertirse* en santo, hay que *ser* santo: hay que izarse a sí mismo por los cabellos. Esto es posible en Cristo, que muestra a cada uno en Su Carne la idea de Dios sobre él. Dicho de otro modo, esto no es posible más que por la experiencia de una comunión personal, escudriñando sin cesar el Rostro de Cristo, rastreando en el Hijo del Hombre los rasgos del auténtico «sí mismo», de la propia humanidad en su autenticidad[399]. Podemos aclarar lo dicho por medio de la siguiente consideración: el ideal filosófico, es decir, abstracto, expresado, comunicado, es un ideal universalmente humano, válido *para todos*. Pero aunque esté destinado a todos, es por esto mismo exterior a todos, no deja de ser un esquema mortificante impuesto desde fuera. El ideal filosófico es como el lecho de Procusto: destinado a todos, no se ajusta a nadie. Por el contrario, una personalidad superior, un héroe, un sabio, incluso un santo, si consideramos su perfección humana, no constituye un ideal *más que* para sí mismo, y tampoco plenamente. Para los otros constituye un hecho indiferente; si no, hubiera sido cuestión de imitar ciegamente a otra persona. Mientras que *a mí*, «lo mismo me da que esto sea bueno para Pedro o para Juan. Yo, por mi parte, vivo *mi propia* vida y sigo *mi propio* camino, el que me ha trazado sobre la tierra el Dedo de Dios». *El primer* ideal es necesario, o en su límite tiene que serlo; sin embargo, siendo formal, no es aplicable a ninguna

persona concreta. *El segundo* ideal es concreto, pero debido a su contingencia no está relacionado con la persona de cada uno. Solamente el Señor Jesucristo constituye el ideal de cada uno de los hombres, porque no es un concepto abstracto, no es la norma vacía de la humanidad en general, no es un esquema válido para *toda* persona; Él es la imagen, la idea de *cada* persona con todo su contenido viviente. No es una regla moral corriente[400] ni un modelo que haya que copiar[401]; Él es el principio de una nueva vida que, una vez recibida en el corazón como aquello que de Él proviene, se desarrolla por sí misma según sus propias leyes. El hombre recibe una vida que por sí misma es capaz de transformar o, según la parábola (Mt 13, 33; Lc 13, 21), de «fermentar» su personalidad empírica, su «harina», en conformidad con la imagen de Dios en él; de esta manera, no sólo conserva su propia libertad personal y su singularidad, sino que incluso las adquiere de nuevo, y esta vez perfectas.

En Cristo *es dado* un «cimiento» a cada uno, en Él se encuentra el fundamento *propio* de cada persona, su «sí mismo» auténtico. Y si el hombre «construye encima» con negligencia y de un modo que no es conforme al «sí mismo» recibido, su edificio arderá ante la mirada de Aquel que encarna en su Persona la plenitud del ideal de cada ser humano. Pero, dice el apóstol, *a pesar* de la pérdida de «la obra», *a pesar* del fuego que abrazará a todo el hombre, «él mismo» será salvado. Subrayo la palabra *a pesar* para marcar categóricamente la diferencia entre la visión del juicio aquí desarrollada y la doctrina católica del purgatorio, donde el hombre es salvado no *a pesar* del tormento de la purificación, sino *gracias* a él y *a causa* de él. Así, para Pablo no es el hombre con todas las partes que lo componen el que es salvado, sino sólo «él mismo», su «en cuanto a sí» creado por Dios; mientras que, según la teoría católica, es todo el hombre el que se salva, pero sólo después de una compensación disciplinaria por la vía del purgatorio, que le ha llevado a reflexionar y cambiar a mejor. El acto metafísico, profundamente misterioso e imposible de racionalizar, que consiste en disociar los dos momentos del ser (el «en cuanto a sí» y el «para sí», *de se* y *pro sibi*) se encuentra transformado en la representación vulgar del purgatorio católico en algo que tiene un carácter psicológico y es enteramente comprensible: la justificación por el sufrimiento y la educación por el castigo.

En el versículo siguiente (v. 16) el apóstol se adelanta a explicar por qué el hombre, «*él mismo* –αὐτός– será salvado». Es porque vosotros, los creyentes, escribe a los corintios, «sois templo de Dios»: «este templo es santo» y en él habita el Espíritu de Dios. Lo que es santo no puede ser destruido, dejar de existir o permanecer en el fuego. Lo que ha sido dado por Cristo al hombre *en cuanto hombre* no puede perecer. Si no, se habría destruido *la imagen de Dios*. Pero ésta *debe* subsistir; lo sagrado permanece, la substancia santa del hombre es salvada. Por lo que toca a su «obra», puede

perecer y apartarse de aquella substancia. En este caso lo que *perecerá*, o más exactamente *estará pereciendo* sin cesar en el instante eterno de una combustión, será el trabajo del hombre, el resultado de la actividad interior que ha sido producido por «él mismo, personalmente», a lo largo de toda la vida. Perecerá todo el contenido de la conciencia en la medida en que no proceda de la fe, de la esperanza y de la caridad. Será salvado αὐτός, él mismo, a saber: la pura conciencia de Dios y de lo que es de Dios sin conciencia de sí, porque una autoconciencia privada de contenido concreto, que ha dejado de ser consciente de *su propia* actividad, no es más que una simple potencialidad. La conciencia de sí es conciencia de la propia actividad creadora. Y la «obra» del hombre, su conciencia de sí, separada ahora de «él, personalmente», se convierte en una pura ilusión que eternamente arde, que eternamente se destruye, en un sueño repugnante sin sujeto que lo sueñe y quemado por la mirada de Dios, en una pesadilla sin durmiente. Una «obra» de este tipo no existe más que subjetivamente, como un desnudo «para sí»: en éste falta decididamente el momento del «en cuanto a sí». Ante los ojos de todo «sí mismo», esta «obra», esta aseidad es como si *no hubieran existido* en absoluto, porque están ya absolutamente privadas de ser objetivo. Una aseidad sin «sí mismo», una subjetividad sin sujeto, es un espejismo torturante que se eleva en el vacío del no ser, es «el llanto y el rechinar de dientes» que nadie escucha, una especie de alucinación incesante de la Nada, que no existe para nadie, una irrealidad eternamente consumida y evanescente; en una palabra, es el pleno μὴ ὄν metafísico. Y todo lo que es real es santo, porque, según la definición de las *Instrucciones para la vida moral*, en otro tiempo atribuidas a san Antonio Magno, «se llama santo a aquel que está limpio del mal y de los pecados»[402]; tal es justamente la realidad creada por Dios.

Hasta un cierto punto, todo esto lo experimentamos ya ahora. Sumergiéndonos en el pecado, perdemos el sentimiento de la existencia objetiva y real. Poseído por el pecado, el espíritu se olvida de sí mismo, se pierde, desaparece para sí. «El abismo último de los pecados me envuelve, *y mi espíritu es abolido*», testimonia la santa Iglesia en su liturgia[403]. La aseidad se hiere a sí misma con el aguijón de su propio pecado. Pero el tormento principal le viene al representarse a sí misma como algo que no tiene sujeto. La aseidad se ve privada de todo apoyo estable y comienza a dar vueltas replegándose sobre sí misma, como un torbellino de polvo en el aire caliente. «Atada por las ligaduras de las pasiones», cae prisionera de la ley del pecado. El mismo pecado deja de ser un acto voluntario, para convertirse en la esencia misma o en la materia de la aseidad, a la que determina enteramente. No viendo nada más allá del pecado, que se ha implantado en ella como fundamento, no puede hacer otra cosa que sufrir, incapaz de escapar de la rueda ardiente del pecado acumulado. Sólo la contemplación objetiva de su propio «sí mismo» en el Rostro de Jesucristo le permite hacerse consciен-

te de su estado y lanzarse al verdadero camino, que ha vuelto a brillar como una silenciosa fulguración del verano, el camino del descubrimiento de su propia persona.

En 2 Cor 5, 1-3 aparece una idea correlativa; aquí se dice: «Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos. Y así gemimos en este estado, deseando ardientemente ser revestidos de nuestra habitación celeste; si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos – εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα».

En el texto analizado anteriormente se decía que «él mismo» se salvará, pero después de haber perdido su «obra», su propia vida como obra de arte o, si se quiere, esta tienda que la persona se ha construido, esta indumentaria con la que se ha vestido, que ha ido tejiendo para sí misma durante el tiempo de su vida terrena. Pero cuando la persona con su tienda terrena, con su vestimenta terrestre, comparezca ante los ojos de Cristo esplendorosos de fuego, cuando escuche la Palabra de Dios, tajante como una espada de doble filo, entonces, en el caso de que resulte indigna, esta vestimenta se incendiará y se separará del «sí mismo» por un acto misterioso, y la tienda se desmoronará. Cuando sea privado de este recubrimiento, de esta tienda-vestimenta, en el momento de revestirse de aquel vestido que está en Cristo (cf. Ap 3, 5; 4, 4; 6, 11; 7, 13-14), de endosar como traje apropiado aquel ideal que preexistía para él en la carne del Señor, «él mismo» puede descubrirse desnudo, y sentirá entonces agudamente su desnudez y su pobreza, su estado de extrema mendicidad, lo mismo que un pordiosero sigue estando «desnudo» aunque aparezca vestido con un abrigo de armiño que no le pertenece; en su conciencia él sabe que está desnudo, y su desnudez no hace más que acentuarse, se confirma y se hace más sentida por causa precisamente del esplendoroso vestido que ha recibido como un don sin que él mismo lo haya tejido, sin que se lo haya sabido ganar. Cada uno de nosotros comenzamos ya en esta vida a tomar conciencia de que estamos desnudos cuando, en la oración de la tarde, oramos con las palabras de Macario el Grande: «*Ten misericordia* de mí, que soy pecador y estoy *desnudo de toda obra buena*»[404].

Las expresiones «estar desnudo» y «estar vestido», como definiciones místico-metafísicas, se encuentran a cada paso en los escritos espirituales, y no sólo en los cristianos. El diálogo de Luciano de Samosata *Caronte y las sombras* (de la serie *Conversaciones de los muertos*[405]) puede ser una interesante ilustración de este modo de representar el carácter empírico como el vestido del «sí mismo», de donde surge la idea de la *desnudez* metafísica del pecador una vez juzgado. Al conducirla al mundo del más allá, el barquero Caronte obliga al alma a desnudarse y a dejar en la orilla terrestre todas las cosas superfluas (las «obras» del Apóstol). Mercurio el psicopompo

«debe vigilar para que no suba a la barca ningún alma que no se haya despojado de todo: las sombras tienen que despedirse de todas las cosas. El favorito de las mujeres debe abandonar la belleza; el rey, el adorno real, la riqueza, el orgullo y el desprecio hacia los hombres, la corona y la púrpura, la falta de humanidad, la locura, la arrogancia, la ira, etc.; el luchador es privado de sus trofeos de victoria y de su cuerpo atlético; el noble se queda sin su linaje, sin gloria y sin las estatuas esculpidas en su honor; el comandante se despoja de victorias y trofeos; el filósofo tiene que renunciar a su manto, a todas las sandeces eruditas con las que estaba ensuciada su alma, a su descortesía, arrogancia, vanagloria, mentira, a las cuestiones ladinas, juntamente con los razonamientos embrollosos, en una palabra, a la vanidad, insensatez y mezquindad que han ido formándose por la suma de monedas de oro, de desvergüenza, de una vida incontinente, de pereza, así como de fraudulencia, afectación; ha de renunciar al pensamiento de su propia superioridad y, finalmente, a la barba, a las cejas fruncidas, a los halagos, etc.». Cara a cara ante la eternidad, todos están obligados a desvestirse de todo lo que es corruptible y a quedarse desnudos. Y así se comprende el vacío del alma, que se ha visto privada de la mayor parte de su contenido.

La idea, escondida al mero entendimiento, de esta separación y disección se encuentra en muchos pasajes de la Escritura. No voy a comentarlos todos, me limito a indicar sólo algunos.

Así, el amo de la parábola regresará de modo inesperado y «separará» al siervo malvado a quien había encomendado el cuidado de su casa, «y le señalará su suerte entre los hipócritas; allí será el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 24, 51). Esta expresión, «lo separará – διχοτομήσει αὐτὸν», es muy significativa: no se dice «le dará muerte» o «lo ejecutará», no se dice que «lo decapitará» o «lo cortará en pedazos», sino precisamente que «lo cortará *en dos* – διχοτομήσει». Exactamente se dice lo mismo en Lc 12, 46: «lo separará y le señalará su suerte entre los infieles»; también aquí tenemos «διχοτομήσει αὐτὸν». Orígenes interpreta esta expresión del Salvador en un preciso sentido ontológico. «En el Evangelio se dice de los empleados indolentes que deben ser cortados, y que una parte suya ha de ser colocada entre los infieles, es decir: aquella parte que parece no ser ya suya en propiedad tiene que ser enviada a otro lugar. Este discurso indica, sin duda alguna, un modo especial de castigo: el de aquellos en los cuales *el espíritu tiene que ser separado del alma*; éste me parece el sentido conforme con lo que dice el texto»[406]. Lo que se indica es de nuevo la división mística de la substancia humana *en dos*, en el «sí mismo» y en «la obra», más aún si constatamos que aquí no se trata de los que han sido increyentes o hipócritas, sino de *siervos de Dios* que no han cumplido con su encargo de cuidar la casa. Quien «atesora riquezas para sí, y no es rico ante Dios» (Lc 12, 21), quien no se enriquece de buenas obras (cf. 1 Tim 6, 18), se ve-

rá privado de sus tesoros y, además, de su propio corazón, por haberse apegado a ellos (cf. Mt 6, 21; Lc 12, 34). Todo pensamiento impuro, toda palabra vana, toda mala acción; todo aquello que no tiene su fuente en Dios, que no alimenta sus raíces en la humedad de la vida eterna; todo aquello que está ya interiormente condenado por su falta de correspondencia con el Ideal, que está en Cristo, y por su incapacidad de recibir en sí al Espíritu; todo esto será extirpado de la personalidad empírica que las obras han ido configurando, de la mismidad del hombre: «toda planta que no haya plantado mi Padre celestial –dice el Señor– será arrancada de raíz» (Mt 15, 13), será radicalmente extirpada. Ya su Precursor predicaba la necesidad de producir frutos espirituales: «Dad, pues, fruto digno de conversión... Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Mt 3, 8.10). Pero hasta el momento de este juicio se le permite a la cizaña crecer libremente junto con el trigo, y a la higuera estéril reverdecer junto a aquella que da fruto.

Una *amputación* o *extirpación* semejante, pero voluntaria, de la parte pecaminosa de la personalidad empírica resulta necesaria también durante el tiempo de la vida antes de que aquella parte comience a contaminar a las demás. Es como la operación de un miembro canceroso. Así por ejemplo, en relación con la concupiscencia, se dice: «Si tu ojo derecho te escandaliza, *quítatelo y apártalo de ti* –ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ–, porque más te vale que perezca uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna. Y si tu mano derecha te escandaliza, *córtatela y apártala de ti* –ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ–, porque más te vale que perezca uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna» (Mt 5, 29-30; cf. Mt 18, 8-9). En los oficios litúrgicos del «Domingo del hijo pródigo», cuando de un golpe el alma bate las alas y se despierta de su somnolencia, cuando se acuerda el alma de su patria celeste y, volviendo en sí, comprende de pronto, como en el fulgor de un rayo, que se ha corrompido a sí misma y que toda entera está hecha una llaga de pecado, en este domingo que anticipa el Día temible del Juicio de Dios, asimilamos nosotros en la iglesia aquella misma idea de la división de nuestro ser, revestida en la imagen de la paja que, *aventada*, se separa del grano. Todo lo que yo he hecho en la vida aparece como ilusorio, y no hay nada sólido. Con maestría se redondean las imágenes de los *stichirá*:

> Había confiado en el terreno impecable y fecundo,
> aunque había sembrado en la tierra el pecado;
> con la hoz he segado las espigas de la negligencia
> y, en lugar de los granos,
> he amasado los montones de paja de mis obras,
> que he trillado, pero no en el aire de la penitencia.
> Te ruego, por tanto, eterno agricultor, Dios nuestro,

con el viento de tu benevolente compasión
dispersa como cascabillo la paja de mis obras,
y reúne el grano, el perdón de mi alma;
inclúyeme en tu granero celeste,
y sálvame[407].

Y en la primera semana de la Gran Cuaresma, cuando todos y cada uno estamos obligados a convertirnos en monjes; cuando «ha llegado el tiempo oportuno» para la actividad interior, es decir, para la regeneración de uno mismo; cuando viene «el tiempo que todo lo hace luminoso, que nos ha concedido el Padre de las luces», es decir, el tiempo de hacer luz en toda nuestra persona, en este tiempo grande del anacoretismo universal, el alma pecadora implora con llanto clamoroso a Aquel que por amor a ella llegó a desgarrar el velo del templo:

Con el llanto por las pasiones
rasga tu ropaje deplorable
y recibe el vestido divino[408].

Ya durante el tiempo de esta vida, la parte malvada de la aseidad debe ser «extirpada» y «arrojada aparte»; estando aún en vida, la «parva de las obras» debe ser aventada; aún en vida tiene que deshilarse «el vestido deplorable de las pasiones». La «obra» pecaminosa, separada del «sí mismo», es arrojada fuera del ámbito de Dios, arrojada del ser y apartada a sus márgenes, a la agonía de la eterna aniquilación, a los límites de la muerte segunda, glacial y ardiente, a las «tinieblas externas (*vnéshniuiu*)» o «tinieblas extremas (*kroméshnuiu*)», es decir, que se hallan «en el exterior (*vne*)» o «fuera (*krome*)» de Dios, a las cuales tantas veces se refiere la Escritura. Al «siervo inútil» (Mt 25, 14-30), que no ha puesto en circulación el talento que le había sido encomendado, devolviéndoselo al Amo, es decir, al hombre honesto, pero que no ha llegado a crear sobre el fundamento divino una elevada personalidad empírica, el Señor le priva incluso de aquello que le había sido dado, y después manda arrojarlo («ἐκβάλετε») «a las tinieblas de fuera – εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον; allí será el llanto y el rechinar de dientes», es decir, allí será el tormento y una furia impotente, que permanecerá además inaccesible para cualquier percepción, por encontrarse «fuera» del alcance de nadie. Porque aquel objeto de valor que estuvo en las manos del siervo, su talento-talante, se ha quedado ahora en las manos del Amo, y sólo su aseidad inservible, impropia para el Reino, como el huésped con un *vestido* impropio para la boda (en la parábola del banquete de bodas, Mt 22, 12-13), será vomitada *afuera*. Las palabras categóricas de Jesucristo sobre la eternidad de las penas de los hombres que no han amado (Mt 25, 31-46), así como las palabras del Esposo a las vírgenes necias, que no habían traído con ellas el aceite de la carne divinizada (porque

justamente carne divinizada es la persona pneumatófora, que ha vivido en la gracia), y por eso se las deja *fuera*, en el atrio de la sala del festín, aquellas palabras, digo, tienen como finalidad expresar con una exactitud matemática el modo como recibe el juicio la *aseidad* del condenado, cuál es su vivencia subjetiva de aquel juicio; no se describe el estado metafísico de las cosas, no se hace referencia al ámbito del ser, sino al ámbito del no ser, de aquello que en definitiva no existe más que para sí mismo. Para la aseidad que ha sido excluida del Reino no puede ser de otro modo, porque toda la conciencia de sí de una voluntad malvada es expulsada fuera, a las tinieblas ardientes del fuego, negro y sin luz alguna, de la gehenna. Es así desde el punto de vista subjetivo. Pero objetivamente, para Aquel-que-es, para Dios, y para aquellos-que-son, para los justos, «él mismo» ha sido salvado, atravesando el instante de una operación por el fuego, aunque sólo se ha salvado en su completa desnudez, en el estado de pura potencialidad de la conciencia de sí. Este es precisamente el instante de la terrible visión cara a cara del Santo Rostro de Cristo, que cauteriza la aseidad como el fuego la paja, instante que, como una idea obsesiva, se imprime para siempre en una aseidad que nunca ya podrá ser creadora, pues se ha visto privada del fundamento substancial, del «sí mismo». Y todo el destino ulterior de esta aseidad fantasmagórica está determinado por la idea fija del propio pecado y del tormento ardiente de la Verdad. Ni esta idea ni este tormento existen *objetivamente*; no son más que una pura subjetividad. Pero, careciendo de fuerza creadora –dado que no tiene ya el fundamento del «sí mismo», de la substancia–, la aseidad-para-sí se ve enteramente invadida por estos sufrimientos, y no puede ni siquiera por el pensamiento abstraerse de ellos, apoyarse en algo fuera de ellos, porque para esto sería necesario un acto *creador*: por esta misma razón no puede ni siquiera aniquilarse. Todo su ser (*bytié*) se agota en su «contenido psíquico»; ahora esta subjetividad corresponde realmente al «alma» en la representación que de ella se hace la escuela empírica de la psicología: la aseidad es tan sólo un fenómeno psíquico sin *noúmeno*, una aparición congelada sin sujeto que se aparezca. Algo semejante representa la conciencia de un hombre sometido a una sugestión hipnótica. De ahora en adelante, y para siempre, la aseidad no será otra cosa que la idea autoconsciente, con una existencia imaginaria, del pecado y el tormento afirmándose a sí mismos. El que siembra el viento de los pecados recogerá en el siglo venidero la tempestad de las pasiones; y arrebatado por el remolino de los pecados, no dejará de ser volteado por él y no se arrancará nunca de él, es más, no podrá ni siquiera tener el pensamiento de arrancarse de él, porque carecerá de todo punto de apoyo fuera de las pasiones. Ahora ya la aseidad está dada a sí misma de un modo definitivamente ciego, porque se cegó a sí misma, descuidando la pureza del corazón. Lo más terrible en todo esto es que la aseidad demente no tendrá ya inteligencia para comprender lo que pasa con ella: todo

queda reducido a un puro «aquí» y «ahora». Dostoievski describe de un modo plástico este pensamiento en el diálogo entre Raskólnikov y Svidrigáilov, este hombre sumergido en las profundidades satánicas y pervertido hasta el núcleo mismo del corazón:

> «–No creo en la vida futura –dijo Raskólnikov.
> Svidrigáilov seguía sentado y sumido en reflexiones.
> –¿Y si *allí no hay más que arañas o algo por el estilo*? –preguntó de pronto.
> 'Este hombre está loco', pensó Raskólnikov.
> –Todos nos imaginamos la eternidad como algo imposible de comprender, algo inmenso, inabarcable. Pero ¿por qué tiene que ser inmenso? Supóngase que en lugar de eso hay una pequeña habitación, algo así como una caseta de baños rural, negra de hollín, con arañas en todos los rincones..., ¡y ésa es la eternidad! Así se me figura a veces.
> –¿Es posible que no pueda figurarse nada más justo y consolador que eso? –preguntó Raskólnikov angustiado.
> –¿Más justo? ¿Cómo saberlo? Quizá eso sea lo más justo. Y ¿sabe usted? Así es como yo lo hubiera hecho –respondió Svidrigáilov con una vaga sonrisa.
> Raskólnikov sintió algo así como un escalofrío al oír esa horrible respuesta»[409].

Así es la gehenna: la *única* realidad existente para la conciencia propia, y *nada* para la conciencia de Dios y de los justos. ¿Nos lamentamos acaso por las uñas cortadas o incluso por un miembro amputado? De la misma manera, los justos no echarán de menos unas aseidades condenadas a arder eternamente, pues resultarán para ellos tan poco existentes como para los hombres vivos son inexistentes los pensamientos ajenos que les resultan absolutamente desconocidos. No puede deplorarse aquello que, por su misma esencia, es categóricamente inaccesible y no puede ser percibido *por nadie*. La aseidad ha recibido lo que pretendía y continúa deseando: ser una especie de absoluto en sí, ser independiente de Dios, vivir de una autoafirmación realizada contra Dios. Le es concedida esta independencia, esta libertad absoluta y negativa del egoísmo. Quería permanecer sola, y sola ha quedado; pretendía el aislamiento, y hela aquí sin relación. A partir de ahora, ni Dios ni ninguna otra cosa que no sea ella misma ejercerán influencia sobre ella. Ha llegado a ser «*como* Dios»; pero, dado que carece de la fuerza creadora (toda creatividad reside en Dios y sólo de Dios proviene), se convierte en esclava *de sí misma* en su contenido contingente, está poseída definitivamente por la finitud.

Estas ideas, ya descubiertas más arriba, están presentes también en Mc 9,43-49, pero con algunos añadidos importantes para nuestro propósito; aquí se dice:

> «43. Si tu mano te escandaliza, córtatela: más te vale entrar manco en la vida que, con las dos manos, ir a la gehenna, al fuego inextinguible,
> 44, donde su gusano no muere y el fuego no se apaga.

45. Y si tu pie te escandaliza, córtatelo: más te vale entrar cojo en la vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehenna, al fuego inextinguible,

46. donde su gusano no muere y el fuego no se apaga.

47. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo: más te vale entrar con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehenna de fuego,

48. donde su gusano no muere y el fuego no se apaga.

49. *Porque cada uno será salado con fuego, así como todo sacrificio será salado con sal».*

Aquí la «obra» de «sí mismo» es *el cuerpo*. La parte inservible de este último, correspondiente al material de la construcción que no resiste al fuego (1 Cor 3, 13), será aquí el miembro del cuerpo que escandaliza. Mejor extirparlo a tiempo, cortarlo cuanto antes, que ocasionar peligro a todo el cuerpo, es decir, a toda la personalidad empírica. «Su» gusano que no muere, el de este miembro que escandaliza, es decir, el gusano de la conciencia de sí pecaminosa, roerá eternamente el miembro cortado y apartado; el fuego inextinguible del dolor de la separación del cuerpo lo devorará sin cesar.

Históricamente, la imagen del «gusano que no muere» se explica por el Talmud, conforme a cuya enseñanza las almas de los pecadores reciben como castigo el que los gusanos devoren sus cuerpos muertos. En el tratado *Berakhot* se dice: «Tan doloroso es el gusano para los muertos como una aguja en el cuerpo de un hombre vivo. El alma se encuentra completamente abrumada por la tristeza y el pesar cuando ve que el cuerpo, que en otro tiempo fue su vaso y recipiente, es devorado por dentro y exterminado por los gusanos, tanto que hasta un perfecto justo temería una aflicción así»[410].

La «obra» se encuentra amenazada con la eterna aniquilación, con la eterna agonía de la muerte segunda. Así será, ya que «cada uno» (es decir, «él mismo»; cf. «cada uno» en 1 Cor 3, 10) «*será salado* con fuego», o sea, por medio del fuego recibirá un ser purificado, no expuesto ya a putrefacción o a ser devorado por los gusanos, mientras que para el miembro corrupto esta salación significa la perdición. Y lo que anteriormente el Apóstol designaba como *privación de la recompensa* («sufrirá una *pérdida*») o *privación del vestido* («si es que nos encontramos vestidos, y no desnudos») es caracterizado aquí como estado de *mutilación*, como *privación de un miembro*. En su más alto grado, este estado de conciencia incompleta de sí se da en una voluntad «satanizada», donde aquella insuficiencia equivale al grado cero de «ser para sí». Esto último es posible en el caso de una caída total respecto al Espíritu *Creador de vida*, en la blasfemia contra el Espíritu, es decir, en el caso de una oposición consciente a la Verdad, cuyo Portador es el Espíritu Santo: «Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este

mundo ni en el otro» (Mt 12, 31-32). La negación de la Verdad como Verdad lleva consigo la plena separación del «sí mismo» y de la «aseidad», es decir, la muerte del alma, la *muerte segunda*, del mismo modo que la separación del alma y del cuerpo supone la muerte de este último, la *muerte primera*. «El que convierte a un pecador de su camino desviado salvará su alma *de la muerte*» (Sant 5, 20), y por ese motivo se deben hacer oraciones por él; pero si el hombre en cuestión camina hacia la muerte de una manera clara y consciente, si en él «el pecado es de muerte», entonces resulta vana también la oración (1 Jn 5, 15-17).

La Palabra de Dios: he aquí aquella espada con la que será diseccionada la substancia humana (Heb 4, 12; cf. Ap 1, 16: «De su *boca* salía una *espada* aguda de dos filos»); la mirada de Dios: he aquí aquel fuego que convierte en nada todo pecado (Ap 1, 14; 2, 18; 1, 5). La Palabra-espada y la mirada-llama penetran en las más secretas profundidades de la criatura: «y su boca es como fuego que consume» (Is 30, 27). La imagen de la combustión se repite incesantemente en el lenguaje de la Escritura, y en esta imagen no podemos ver una simple comparación tomada al acaso. Pero además de esto, en la noción de la combustión se incluye una característica esencial, la característica de la eternidad. «Arder» pero no «consumirse», ésta es la «hoguera eterna». Si a los ojos de aquel-que-es, para el «sí mismo», la eternidad de los tormentos consiste en *el instante, absoluto por su contenido*, en el que entran en contacto el pecado y la mirada de Dios, que no pueden coincidir más que en el tiempo de un instante, entonces para aquel-que-no-es esta eternidad consiste en la prolongación incesante de la duración en la mala infinitud, en la expansión, absurda y en sí inexistente, de la agonía de la aseidad malvada hasta la completa *ausencia de límites* de una concupiscencia puramente interior, que ya nada es capaz de contener. No siendo más que un absoluto en negativo y una plena independencia de todo (como quería la aseidad), y no teniendo, al mismo tiempo, actividad creadora, esta aseidad carece tanto de estímulos externos como de motivaciones internas para poder frenarse, para poner un límite a su deseo. Abandonada a sí misma, la aseidad se convierte en su propia esclava y, en la auto-identidad desnuda del Yo pecador, como un torbellino de polvo que eternamente se agota en sí mismo y no puede ya nunca detenerse, gira y gira sin sentido en la tiniebla del no ser y del tormento: ¡por fin hemos alcanzado lo que queríamos!, ¡aquí nos conducía el primitivo «Seréis como dioses»!

¿Qué otros sino los paganos podían saber algo acerca del carácter *fantasmagórico* de la existencia de ultratumba y sobre la mala infinitud de los tormentos infernales? No conociendo una posible liberación durante el tiempo de la vida respecto de la fuerza de aquel torbellino de la aseidad, de los penosos trabajos de la gehenna, lograron expresar con una plasticidad

extraordinaria esta vivencia en una completa serie de imágenes del Hades. «Los mismos castigos son representados de tal modo –observa un investigador de las ideas helénicas sobre la vida de ultratumba[411]– que, más que ninguna otra cosa, muestran el carácter vano, la esterilidad de los eternos esfuerzos del condenado para alcanzar algún objetivo que sea importante para él; esta esterilidad indica de una manera visible que, en realidad, son vanos y sin sentido todos los esfuerzos y aspiraciones del hombre durante el período de su existencia terrena».

Las Danaides, condenadas después de su muerte por haber asesinado a sus maridos, a cargar de agua en el averno, eternamente y sin sentido, un tonel sin fondo y que nunca se llena (o según las representaciones de los vasos, un enorme *pythos*); Oknos con su jumento que roe incesantemente la soga, el resultado de su trabajo ininterrumpido (según la explicación de Bachofen[412], estos símbolos poseen un significado sexual, el primero designaría la receptividad femenina y el segundo la productividad masculina; si esto es verdad, entonces las imágenes de las Danaides y de Oknos se hacen muy instructivas); Tytios encadenado, a quien un halcón le atormenta incesantemente el hígado, que vuelve siempre a crecer (lo mismo que Prometeo); Ixion, que da vueltas en la rueda de fuego de una pasión insaciable[413]; Tántalo, atormentado por la sed y por el hambre, pero que sólo logra excitar su apetito a la vista del agua fresca que se aleja de él cuando intenta beberla, y a la vista de las ramas con frutos dorados que se apartan de él cada vez que alarga la mano; Sísifo, empujando en vano hacia la cumbre de la montaña una pesada roca, que al llegar al borde mismo de la altura se le escapa y vuelve rodando hasta el valle; el «fantasma aéreo» de Heracles, el cual, con el arco tensado, se pone de pronto a desviar la mirada hacia todos lados, con el incesante propósito de disparar la flecha[414], etc.; son imágenes que conservan siempre su importancia para el asceta, y en cuyo contenido aparece de modo incontestable, a modo de contraste, la grandeza del don que el cristiano ha recibido de su Señor.

Los hinduistas han expresado aún más claramente la mala infinitud de las pasiones en la gehenna y su carácter insaciable, precisamente con la imagen de los *preti*, monstruos infernales. Los budistas dicen que éstos son unos «monstruos eternamente hambrientos, de cabeza gigantesca, de una mirada salvaje y un enorme estómago que nunca se llena, con miembros secos como los de un esqueleto, desnudos, cubiertos de pelo, con bocas y labios finos como el ojo de una aguja. Continuamente hambrientos y eternamente sedientos. Una sola vez cada cien mil años escuchan la palabra 'agua' y, cuando la encuentran, se transforma ante su faz en suciedad. Algunos de ellos devoran chispas de fuego, otros cadáveres, o incluso el propio cuerpo, aunque no pueden saciarse, debido al pequeño tamaño de su boca. Parece –hace notar Su Exc. Chrisant– que, en la persona de estos espectros dignos de lástima, la fantasía de los budistas hubiera querido encar-

nar el concepto mismo de aquella 'sed de ser' que conduce a la pasión y sirve de motivo al proceso mismo de las reencarnaciones, donde renace el mismo mal de la vida»[415].

La idea de la nefasta duración de este arder en el fuego de la gehenna es expresada con claridad en Jn 15, 5-6: «Yo soy la vid; vosotros los sarmientos –dice el Señor–… Si alguno no *permanece* –μένῃ– en mí, es arrojado *fuera* –ἐκβλήθη ἔξω–, como el sarmiento [que no da fruto, cf. 15, 4.5], y se seca –ἐξηράνθη–; luego los recogen, los echan al fuego y *arden* – συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται». Quien no permanece en Jesucristo será arrojado fuera y se secará, es decir, será sometido a una misteriosa separación que lo cortará de la Raiz de la Vida, y por consiguiente, viéndose privado de la savia del ser, del Espíritu Santo, perderá también la función creadora del crecimiento, la edificación de sí mismo en Cristo, se irá muriendo y acabará secándose en el monoideísmo, petrificado en la eterna contemplación del pecado y de los tormentos. Hasta ahora nos movemos todavía en el ámbito del ser. Sin embargo, en lo sucesivo el discurso aborda las consecuencias ineluctables del proceso, que ya discurre más allá de los límites del ser: los sarmientos son recogidos y arrojados al fuego, y arden.

En un sentido textual se puede, por lo demás, explicar el tiempo presente de estas fórmulas como un «presente de la sentencia», o sea, interpretar el pasaje analizado como un proverbio común que tiene en mente la vinculación continua entre los fenómenos, lo que ocurre «*en general*». Pero, aunque así fuera, este mismo «en general», como todo «en general», es sólo la expresión de la mala infinitud inherente a los fenómenos, es decir, la expresión, una vez más, de un «ahora» perdurable e ilimitadamente atormentador.

Para la aseidad arrojada afuera, el proceso de expulsión constituye un «*ahora*» eterno y petrificado que nunca se convierte en pasado; *para sí*, en la dimensión de la percepción de la subjetividad, la aseidad es eternamente expulsada del Reino, arrojada al fuego donde también arde, si bien ni la expulsión ni el fuego poseen una existencia objetiva, y sólo *por la aseidad* pueden ser percibidos como las visiones de un sueño. Todo es bueno, todo es perfecto, todo es santo, y Dios es todo en todas las cosas; pero la aseidad malvada ha quedado de este modo presa en los cepos de una visión terrible y abominable. Una rabia llena de orgullo le requema y consume. Hecha toda entera un cúmulo de ira y sufrimiento, con gemidos y rechinando, amenaza con los puños… ¿a quién? A Dios y a los justos… Ahora bien, no existen ya objetivamente ni la aseidad ni sus tormentos, porque aquel que fue su sujeto, el «sí mismo, αὐτὸς», hace tiempo que olvidó que tuvo alguna vez un ojo que le escandalizaba, y que se lo arrancó arrojándolo lejos de sí. En la gehenna pululan tan sólo los fantasmagóricos «sueños de las som-

bras» y las tenebrosas «sombras de los sueños», sirviéndonos de la bella expresión de Píndaro. Sería una muestra de superficialidad considerar las representaciones precristianas del mundo de ultratumba como una mera invención: tanto los hebreos con sus representaciones sobre el *sheol*, como los helenos con las suyas sobre el *Hades*, como el resto de los pueblos, decían *la verdad* sobre aquello que conocían; y la existencia que conocían, aunque de un modo confuso, era sólo la existencia fuera de Dios, el estado de caída de junto a Dios. He aquí por qué, para toda la humanidad que está fuera del ámbito de la gracia, fue siempre lo más característico desde un punto de vista metafísico, lo es aún y seguirá siéndolo, aquello que Eurípides pensaba sobre la muerte; a sus ojos la muerte significa la destrucción total de lo que precedentemente se llamaba un hombre; y aquel que antes de nacer fue nada, muriendo –según las palabras del Poeta–, vuelve de nuevo, en el sentido de la existencia personal, a no ser otra cosa más que nada:

τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ρεῖπει[416],

es decir, τὸ μηδὲν, el ser aparente, fantasmagórico, o el *semi*-ser, la existencia sin la gracia, que es por eso mismo también *semi*-real, pasa al estado del puro no-ser, de la pura nada, el estado de οὐδέν. Por lo demás, este era el modo como la persona se percibía a sí misma en su íntima sensibilidad; por lo que respecta a *los conceptos*, ciertamente estaba entonces extendida la convicción de la inmortalidad del alma. Sin embargo, lo verdaderamente significativo es que esta noción de una existencia de ultratumba se ve desbordada en su contenido por la vivencia del carácter fantasmagórico y el vacío de una tal existencia. Esto precisamente constituye el ser de la gehenna. Esta es también la experiencia de los modernos paganos. Los pensamientos del hombre pecador –dicen ellos– «son el eco de su alma entenebrecida; la vibración de estos pensamientos conforma en el espacio que está sobre ellos unas corrientes sombrías y deprimentes»[417]. «El infierno es el manicomio del universo, donde los hombres serán perseguidos por sus recuerdos»[418], el lugar de los deseos insaciables, que causarán tormento. Como una garganta reseca y sedienta sufrirá el alma, pero no podrá ser saciada. Verdaderamente, en la parábola sobre el rico y el pobre Lázaro, el grito penetrante de Epulón desgarra el oído: «¡Padre Abraham, ten compasión de mí y envía a Lázaro a que moje en agua la punta de su dedo y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama!» (Lc, 16, 24).

La idea del *fuego purificador* atraviesa como un hilo rojo todo el Nuevo Testamento. Pero ahora quiero llamar tu atención sobre el pasaje de Mt 3, 11-12. El contexto que precede al v. 11 es el siguiente.

Ante Juan el Precursor se presentan los fariseos y saduceos (v. 7). Juan les advierte sobre la necesidad de hacer penitencia, es decir, de apartar de

uno mismo todo lo que es motivo de escándalo, para poder así escapar de «la ira que está por llegar», y les amenaza con un cierto *fuego* (denominémoslo con la letra A) al que se arroja el árbol que no da fruto; aquí el sentido es el mismo que en otros pasajes venía significado con la imagen de la rama que no porta frutos, el vestido inapropiado, la construcción con materiales malos, etc. Juan les amenza asimismo con el *hacha*, que corresponde a la «espada de doble filo» de otro pasaje. Después de la penitencia deberá seguir un nuevo proceso purificador: «Yo os bautizo en agua para conversión; pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. *Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego* (signifiquemos este *otro fuego* mediante la letra B). En su mano tiene el bieldo (como instrumento de separación y purificación, tiene aproximadamente el mismo sentido que el hacha y la espada), y Él va a *limpiar* su era: recogerá su trigo (= «él mismo») en el granero (la «Jerusalén celeste», las «moradas» eternas, etc.), pero la paja (= las ramas estériles, etc.) la quemará con *fuego que no se apaga* (signifiquémoslo con la letra C)» (Mt 3, 11-12). ¿Qué tipo de fuego es éste? El fuego A = al fuego C, en cuanto combustión que alcanza a todo aquello que ha sido ya apartado, arrojado «al exterior» o «afuera», a semejanza de la paja cuando se aventa la parva. Uno y otro fuego queman todo aquello que es incompatible con la permanencia en Dios, lo que no tiene la densidad del ser, lo que es expulsado a la superficie desde las entrañas de la Vida Trinitaria, como el corcho del agua. Pero son completamente otras, me parece, las propiedades del fuego B. Resulta evidente que no se trata del fuego inextinguible de los tormentos, sino de un fuego purificador, un fuego que separa lo divino de aquello que se encuentra absolutamente fuera de lo divino; con otras palabras, el fuego B es el mismo que corona el proceso del bautismo, separando al «sí mismo, αὐτὸς» de todos los estratos heterogéneos, no divinos, que se han acumulado sobre él; es el fuego con el que será «salado todo sacrificio» (Mc 9, 49). ¿Qué tipo de fuego es éste? En el bautismo no se otorga, no se habla nunca de él en el bautismo llevado a cabo en la actualidad, y sólo los Apóstoles recibieron el Bautismo por medio de las lenguas de fuego. El Espíritu de Cristo, que ha de venir al encuentro de la criatura pecadora, será este fuego de la prueba, que todo lo purificará, todo lo salvará, todo lo colmará de su presencia. Pero aquello que para «él mismo, αὐτὸς» no es más que un instante de purificación (el fuego B), para su aseidad pecaminosa será el fuego de los tormentos (el fuego A y C). Uno y otro fuego representan diversos aspectos de una misma revelación divina, esto es, la revelación del Paráclito para la criatura. La felicidad eterna de «él mismo» y el eterno sufrimiento de la «aseidad», tales son los dos aspectos, antinómicamente conjugados, del Tercer Testamento, el definitivo. De este modo, la Revelación de la Verdad Eterna se manifiesta por un fenómeno que presenta dos aspectos contrapuestos: salvación-perdición, luz-tinieblas, espiritualidad-gehenna.

Se ha conservado un importante *ágraphon*, una sentencia no escrita del Salvador, en la cual esta dualidad de la revelación de Dios es subrayada con plena claridad. «Quien está cerca de mí –dice el Señor en este *ágraphon*– está cerca *del fuego*, quien está lejos de mí está lejos del Reino». Con otras palabras, el mismo Señor es el que otorga el Reino y el que quema todo lo que es indigno: el Espíritu de Cristo es el Reino para los que son dignos, y para los indignos es fuego.

Este *ágraphon* lo transmiten Orígenes, en los *Comentarios a Jeremías*, conservados en la traducción latina de san Jerónimo, y Dídimo, en el *Comentario al Salmo 88*. Dado que ambos eran de Alejandría, se pude presuponer aquí la influencia de una fuente local, especialmente teniendo en cuenta que este texto no es citado por ningún otro autor fuera de estos dos alejandrinos. Yendo más allá, podemos presuponer que esta fuente fue el *Evangelio de los egipcios*, venerado en aquel lugar.

Dídimo y Orígenes interpretan el dicho del Salvador aproximadamente del mismo modo como hemos procedido más arriba. Estas son las palabras de Orígenes († 254):

«Dice… el Salvador: 'Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del Reino – qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno'. Porque así como aquel que está cerca de mí está cerca de la salvación, así también está cerca del fuego. Y quien me escucha pero desnaturaliza lo que ha oído, se ha convertido en un vaso preparado para la perdición, porque quien está cerca de mí está cerca del fuego. Y si alguien, temiendo que quien está cerca de mí está cerca del fuego, se ha alejado de mí para no estar cerca del fuego, éste, en cambio, *quidem*, se ha alejado del Reino. Y así como el atleta que no se ha inscrito en la competición no teme los golpes ni espera la corona, y quien ha anunciado su nombre, si acaso es vencido, es golpeado y abandonado, pero si vence es coronado, asimismo el que ha accedido a la Iglesia –¡oh, catecúmeno, escucha!–, quien se ha acercado a la Palabra de Dios, es como si se hubiera inscrito; si no desea entrar en combate, será golpeado con el látigo que no le golpea a aquel que no se ha inscrito desde el principio; y si ha luchado con destreza para evitar los golpes y los castigos, no sólo escapará de los ultrajes, sino que recibirá la corona incorruptible de la gloria»[419].

Del mismo modo se expresa Dídimo, el ciego de Alejandría († 396):

«Y estableciendo castigos para los contrarios, Él, el Señor, es terrible. Porque si alguien se ha acercado a Él por haber reconocido la enseñanza divina, éste se encuentra por su pecaminosidad cerca de este fuego – ἐγγυς γίνεται τοῦ πυρός. Por eso dice el Salvador: 'Quien se encuentra cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del Reino – ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δέ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὰν ἀπὸ τῆς βαισλείας'. También ahora, pues, les dice a los que no dan crédito al conjunto de sus preceptos que Él es 'terrible y grande' para aquellos que han vuelto la espalda a sus virtudes»[420].

Se trata del doble efecto o, hablando en términos doctos, de la «polarización» de la gracia. Sólo que esta *palabra* podría aparecer como algo totalmente desacostumbrado. Pero *el fondo* de la cuestión es la verdad, bastante bien conocida, de que Dios no es sólo bueno, sino también terrible; y es terrible precisamente por su bondad intransigente, por este «látigo del amor»[421] que se abate sobre todo aquel que transgrede su Justicia Santa. Así como una única llama ilumina y calienta a unos, mientras que a otros los abrasa y los deslumbra con su luz, asimismo el Astro Trisolar «para unos es luz y para otros fuego, dependiendo de qué materia y qué calidad encuentra en cada uno»[422]. Para unos, la gracia de Dios hace que el mismo horno «vierta rocío», mientras que a otros el mismo frescor «les quema»[423]. Si «estamos hundidos en el polvo, con el vientre pegado a la tierra» (Sal 44 [43], 26), entonces todo esfuerzo por alzarnos resulta doloroso, porque nos desprende «el vientre» de «la tierra», arranca «la tierra» de nuestro corazón. El sol, que ilumina al Águila que hacia él se remonta con ojos limpios, vuelve ciego al topo subterráneo, con los ojos medio atrofiados por falta de ejercicio con la luz.

> La noche es oscura para el que no cree, oh Cristo,
> pero para los creyentes la misma noche sirve de iluminación,
> por la dulzura de tus palabras[424].

Pero la idea de la «polarización» producida por la gracia aparece expresada con la mayor claridad y coherencia en el *Ritual para la santa comunión*. En su base esencialmente subyace una sola idea: «Porque Tú eres fuego que abrasas a los que no son dignos». El vestido de la vanidad mundana, portado de un modo indecente para el banquete nupcial, puede convertirse en la camisa de Deyanira; así leemos en la parábola sobre los invitados y los escogidos: «Al entrar el rey para ver a los comensales, observó que uno de ellos no llevaba traje de boda. Le dijo: 'Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?'. Él se quedó callado. Entonces el rey dijo a los servidores: 'Atadlo de pies y manos y echadlo fuera a las tinieblas; allí será el llanto y el rechinar de dientes'» (Mt 22, 11-13). La sala del banquete de bodas es el ámbito del Espíritu, el traje es la personalidad empírica, el atar de pies y manos representa la privación de la capacidad de actividad creadora. De este modo, la gracia, que a unos ilumina, se convierte en causa de ceguera para otros. Esta misma ambigüedad del poder de la gracia está expresada también con la imagen de la «piedra»: «La piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular» (Sal 118 [117], 22; cf. Mt 21, 42; Lc 20, 17). Esta piedra es el cimiento del equilibrio de todo el edificio de la Iglesia[425], es decir, de todo el ámbito de la vida espiritual o de la salvación. Pero «el que caiga sobre esta piedra quedará desecho, y a quien le caiga encima, quedará aplastado» (Lc 20, 18; cf. Mt 21, 44).

Una última cuestión: ¿Cómo se relaciona la teoría expuesta aquí sobre la existencia después de la muerte de los pecadores con las opiniones corrientes, por una parte, y con las ideas origenistas, por otra? Con otras palabras: ¿Cómo introducir en ella aquella tesis y aquella antítesis, que juntas dan forma a la antinomia de la gehenna? Creo que la teoría que hemos desarrollado representa la síntesis antinómica de la una y de la otra. No supone ni una atenuación ni una debilitación de la tesis ni de la antítesis, sino todo lo contrario, conlleva su agudización y vigorización: una y otra perspectiva son llevadas hasta el punto extremo de su desarrollo, son tomadas en el límite de su idea.

El desarrollo consecuente de las dos opiniones antinómicas puede ser evidenciado en la forma de dos columnas de un arco, y la opinión expuesta aquí representaría entonces su arquitrabe.

El primer grupo de representaciones comienza con la conciencia del carácter absoluto del mal: «todos están condenados, todos van a perecer». *De un modo aproximado*, tal visión ha sido desarrollada entre nosotros por C. Leóntiev[426]. El escalón siguiente es la imagen popular del infierno, donde los pecadores lamen sartenes incandescentes y estarán hirviendo por los siglos de los siglos en calderas con betún[427]. Después, esta visión se refina hasta llegar a la representación de la fuente *interior* de las penas infernales, del sufrimiento causado por el arrepentimiento que llega demasiado tarde y por la lejanía de Dios. Así piensan algunos ascetas. Finalmente, todos los sufrimientos son reducidos al «flagelo del amor de Dios» y al arrepentimiento[428], al sentimiento vergonzante de la propia indignidad, al dolor de no merecer la felicidad[429]. Pero también esta sombra ligera de nubes estivas se desliza hasta desaparecer del horizonte espiritual, como creen algunos atonitas. Este es el primer grupo de opiniones.

El segundo grupo comienza también afirmando la insignificancia de todas las cosas humanas, pero lo ve todo no ya con los tonos negros del demonismo, sino con el color rosa del panteísmo. Todo lo humano, se dice, es tan mezquino que en el fondo todos tienen razón, todo está bien. El origenismo vulgar (del cual, urge decirlo, el «admantino» de Alejandría no tiene la más mínima culpa) proviene de aquel estado de indiferenciación; pero para este origenismo, en la doctrina del infierno se esconde un «secreto», y la «gente inteligente» ha comprendido desde hace mucho tiempo esta astucia divina. Consiste en que, «a fin de cuentas», no hay ningún infierno y nunca lo habrá; al final Dios perdona a todos, sólo que ahora «asusta» a los pecadores para que se enderecen[430].

El siguiente grado después de esta forma vulgar lo representa el origenismo auténtico, conforme al cual las penas de ultratumba sirven para la educación de la persona y, en parte, como castigo por sus pecados. Pasan-

do por una sucesión de numerosas existencias en muchos mundos, el alma finalmente se corrige y recibe el perdón[431]. La doctrina del fuego purificador de ambos Gregorios –el Teólogo[432] y el Niseno[433]– supone un grado mucho más elevado. Las penas de ultratumba no son más que unas operaciones quirúrgicas necesarias para reformar el alma. Como se limpia del fango un cable al ser introducido por un orificio estrecho, así el alma, atravesando por los sufrimientos, se libera de los vicios[434]. En el mismo Gregorio de Nisa las penas se presentan en un modo ya mucho más sutil, como una *consecuencia* contingente de la purificación, como un fenómeno secundario en el proceso purificador, comparable a los dolores en la operación o al gusto desagradable de los medicamentos[435].

Éstas son las dos series de ideas que se han ido matizando. Es fácil constatar que ambas adolecen de la misma insuficiencia: una y otra *racionalizan* el proceso místico del castigo y de la purificación, de modo que, según la ley de la identidad, el pecado aparece sea como la misma substancia del alma (en la *primera* serie, de tipo «protestantizante»), sea como algo puramente exterior en relación con el alma (en la *segunda* serie, de tipo «catolicizante»). Ahora bien, ni la una ni la otra pueden ser aceptadas. A un hombre que tiene mala voluntad no hay modo de hacerle cambiar por la fuerza; pero mientras no cambie su voluntad no podrá ser corregido: no se puede arrancar el pecado del hombre sin atentar contra su esencia interior (esto en contra de la *segunda* serie). Pero, por otra parte, no podemos imaginarnos a un hombre absoluta y definitivamente perverso, porque esto significaría que la creación de Dios habría fracasado: la imagen de Dios no puede perecer (en contra de la opinión de la *primera* serie). De aquí resulta que no es posible más que la conclusión a la que hemos llegado más arriba, es decir, la antinomia.

Si, por tanto, me preguntas: «¿Habrá entonces penas eternas?», yo te respondo: «Sí». Pero si me preguntas aún: «¿Habrá un restablecimiento universal en la felicidad?», de nuevo te responderé: «Sí». Tanto lo uno como lo otro, la tesis y la antítesis. Pienso que sólo la opinión expuesta aquí satisface tanto el espíritu como la letra de la Sagrada Escritura y se corresponde con el espíritu de los escritos patrísticos. Ahora bien, estando interiormente atravesada por la antinomia, esta teoría requiere la *fe*, y por tanto hemos de decir categóricamente que rebasa el plano del entendimiento. No es ni un simple «sí» ni un simple «no»: es «sí» *y* «no». Es una antinomia. Y esto constituye precisamente la mejor prueba de su valor religioso.

La antinomia de la gehenna no es extraña a la conciencia universalmente humana, reflejada en la «conciencia popular». Así, por ejemplo, encontró ya una expresión profundamente llena de sentido en la *Odisea*[436]:

Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληίην,
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου

He visto allí finalmente también la fuerza de Heracles, sólo
su fantasma aéreo; pero *él mismo* goza con los dioses, en el luminoso Olimpo,
la dulzura de la felicidad junto con su mujer Hebe, la floreciente
hija de Zeus, nacida de la magna Hera, de doradas sandalias[437],

le narra Ulises al rey Alcinoo. Este espectro de Heracles, como visión petrificada de un sueño terrorífico, está eternamente apuntando, preparándose a tirar con el arco; mas la visión no es «el mismo, αὐτὸς» Heracles, sino sólo «su fantasma etéreo», que vaga porque el héroe se ha hecho culpable ante los mundos sobrehumanos.

Los muertos con chillidos revoloteaban sobre él, como vuelan asustados
los pájaros de presa; y parecido a una noche sombría sostenía él
el arco tendido con la flecha puesta sobre la cuerda, y aterrorizado
miraba bruscamente en derredor,
como si estuviera preparado para tirar; imponente
resplandecía su bandolera, cercábale
el pecho un tahalí tornado en oro…
Mirando hacia mí, una vez que adivinó quién soy yo,
lleno de lástima suspiró pesadamente y me dirigió palabras aladas:
«¡Oh Laertíada, hombre probado de tantos modos, noble Ulises!
¡Así que también contigo, desgraciado, juega sin piedad el destino,
lo mismo que ha jugado conmigo bajo los rayos del sol que lo ve todo!» …
Así me habló el fantasma y marchóse hacia el fondo del Hades[438].

Así pues, ya en Homero aparecía la idea, como una confusa suposición o recuerdo oscuro, de que el «εἴδωλον, el fantasma» del hombre puede encontrarse en la gehenna, pero «αὐτὸς, él mismo», está en el mundo celeste. Esta distinción homérica entre «él mismo» y el «fantasma» encuentra un interesante paralelo en la distinción entre el «nombre» del hombre y su «alma».

Acuérdate, Señor, de *fulano* y de su *alma*,

me dijo una vez una anciana de Sérguiev Posad[a] tras recibir una limosna. Con otras palabras, ella expresaba el deseo de que fueran recordados ante Dios «el mismo» hombre, representado por su *nombre*, y «su alma»; es decir, la ancianita consideraba que, en la existencia de ultratumba, ambas co-

a. Villa formada en 1782 en torno al monasterio de la Trinidad de San Sergio, corazón espiritual de la Rusia moscovita, a partir de tres aldeas que dependían de él. Florenski transcurrió gran parte de su vida en esta localidad, contribuyendo a salvaguardar los bienes culturales de la fundación y las reliquias del Santo patrón de Rusia en los tiempos difíciles que siguieron a la revolución.

sas podían encontrarse en un estado diferente. Podríamos indicar análogas representaciones en las concepciones religiosas de los más diversos pueblos de todos los tiempos[439].

Antes de concluir esta carta, con un sentimiento de profundo reconocimiento, quiero recordarte un caso de mi propia vida, cuando comprendí qué es el gusano que no muere y el fuego que no se apaga, cuando percibí en el alma qué significan el reposo y el frescor de la serenidad.

Una pasión maligna, de julio, ladraba incesantemente como un perro tras de mí; los pensamientos comenzaron a girar en remolino, el fuego de la gehenna prendió en mi alma: «Las pasiones –dice san Macario el Grande[440]– son una llama de fuego ardiente y saetas encendidas del Maligno». Un calor insoportable comenzó a hacerme perder la razón. Y yo, perdiéndome a mí mismo, al mismo tiempo que rodaba por el suelo ante la Faz del Salvador, cedía a la desesperación y entregaba ya el alma al siroco nocivo. «Existe un fuego impuro –dice el mismo asceta[441]– que inflama el corazón, recorre todos los miembros y empuja a los hombres a lo inconveniente y a mil acciones malas». En vano me esforzaba en decirle al corazón: «¡No te consumas, *mà char*!». Cuanto más lo hacía, más rápidamente se arremolinaban los pensamientos incandescentes, tanto más difícil me resultaba rezarle al Señor para que tuviera misericordia.

Veía que estaba esclavizado, que no tenía libertad. Pero no podía arrojar de mí mi propia esclavitud, y lo que más temía era que, muy pronto, iba incluso a dejar de ser consciente de mi estado de servidumbre. Con una desesperanza obtusa observaba la caída inminente, que pendía sobre mí como una nube de tormenta. No había tregua ni de día ni de noche, ni por el más mínimo instante hallaba calma y reposo. En vano intentaba seguir el consejo de san Isaac de Nínive[442]: «Si no tienes ya fuerza para dominarte a ti mismo y caer con el rostro en la tierra en oración, entonces envuelve tu cabeza en el manto y duerme hasta que haya pasado para ti esta hora sombría, pero no salgas de tu celda». No podía ni dormir ni comer, y sólo cuando estaba ante otros, haciendo acopio de todas mis fuerzas de autodominio, me esforzaba por asumir un aspecto tranquilo; pero veía que cada día que pasaba las mejillas enflaquecían. En una palabra, la «rueda de fuego de la vida»[443] (Sant 3, 6) se había apoderado de mi alma y la conducía a toda prisa a la aniquilación. Entonces me habría alegrado de morir, de perecer lo más pronto posible: ¡cualquier final sería bueno, con tal de que cesara esta tortura! ¿Y tú…? Tú, como un Ángel benévolo, soportabas mis caprichos, me infundías ánimo. Recuerdo cómo me signabas con la señal de la cruz, cómo cantabas con voz serena:

Virgen Madre de Dios, a-a-le-é-gra-te.
María llena de gracia, el Se-e-ñor está contigo…

Con infinita paciencia intentabas alejar de mí esta mala tentación y de nuevo cantabas mi oración más querida:

> El Ángel le ha proclamado a la lle-e-e-na de gra-a-cia:
> Virgen pura, a-a-le-é-gra-te…

Llegó el sábado. En verdad, casi no estaba en mis cabales cuando me llevaste a las vísperas. Al momento, más o menos después de un cuarto de hora, sentí que tus oraciones habían sido escuchadas. Justo entonces el sol encolerizado y pernicioso parecía ensombrecerse con una nube. Comenzó a soplar no sé de dónde una suave brisa que traía frescor y serenidad. Las cúpulas plateadas de las nubes densas, como si fueran cumbres nevadas, se enclavaron en el azul. La polvareda de los pensamientos en remolino desapareció en algún lugar: «La pasión ha cesado de un modo completo, se ha extinguido y desecado», como dice Macario el Grande[444]. Algo sólido como una roca, inconmovible como la Misma Verdad se reveló en el alma. Volví en mí, recuperé el ánimo, y estuve llorando de emoción todo el tiempo que duró el oficio. ¡Ah, sí…! Creo que los que se salvaran de un huracán en el desierto no se sentirían tan bien como yo, curado de un pensamiento pasional. El alma se me volvió como un abedul de primavera, como un bosque todavía diáfano tras una tormenta de mayo. Como rocío de una vida virginal, como una gota de ungüento perfumado que salpica sin prisa sobre la tierra, descendió sobre mí la ayuda del Espíritu, y con una paz nueva se apaciguaron y relajaron mis miembros inflamados. Y entonces la fuerza de la gracia, ese frescor para el alma que la deja serena, comenzó a fluir en las entrañas en amplias corrientes. En la fresca quietud del crepúsculo de primavera, la misma eternidad se puso a cantar el himno entusiasmado a la Virgen Purísima, causa y «Fuente»[445] de toda pureza. Me sentía arrebatado por un torbellino de fuego, y todas las tentaciones se me hacían lejanas, insignificantes y deplorables, tras el retorno de la «libertad soberana»: casi dignos de risa pareciamos ser tanto mi extraño Tentador como yo mismo.

Encontré la anhelada *κατάπαυσις*, y entonces llegué a entender qué significa *μακάριος*.

Pero fue *por mediación tuya*, Amigo mío, como adquirí la calma, *por ti*, Amigo, fui salvado del gusano que no muere, por tus oraciones amistosas pude ver «la aurora espiritual» del Cielo victorioso. El alma, según la expresión de Isaac de Nínive, comenzó a «florecer en el espíritu»[446]. Y resonaron con voz clara en la conciencia las palabras de este mismo maestro sobre la necesidad de las tentaciones[447]:

> «Reza para que no se aparte de ti el Ángel de tu castidad, para que el pecado no suscite en tí una batalla inflamada y no te separe de él. Y prepárate a recibir con toda el alma las tentaciones carnales, y atraviesa su corriente *nadando con todos tus miembros*; y haz que tus ojos rebosen de lágrimas, para que no se aleje de ti *tu*

Guardián. Porque en ausencia de tentaciones no se percibe la providencia de Dios, es imposible adquirir la parresía ante Dios, es imposible aprender la sabiduría del Espíritu, no queda ninguna posibilidad de que el amor de Dios hunda sus raíces en tu alma. Antes de la tentación el hombre reza a Dios *como a alguien extraño*. Cuando entra en tentación por amor a Dios y no se deja cambiar, entonces se pone ante Dios como si tuviera en Él *a su deudor*, y siendo su *amigo* sincero; porque, cumpliendo la voluntad de Dios, ha librado batalla con el Enemigo de Dios y ha llegado a vencerlo»[a].

En las tentaciones nos encontramos a nosotros mismos; en la victoria sobre las pasiones nos sabemos por primera vez libres; en el triunfo cumplido sobre el pecado hacemos que nuestra naturaleza empírica se vuelva sobre-empírica. No reconociendo como un dato de hecho el mal pensamiento, el cual, aunque está en nosotros, no se identifica con nosotros[448], sobrepasamos la ley de identidad: hacemos así de nuestro Yo, no ya un Yo fáctico, identificado con su ser empírico casual, sino un Yo espiritual que, estando en Dios, adquiere para sí la misma Verdad. Por medio de la tentación el Yo, que hasta ahora se poseía a sí mismo como un mero dato *ciego*, consigue *demostrarse* a sí mismo, y la Verdad se convierte en su «Amigo»: la Verdad *vive en él*, y no es sólo algo que *le viene dado* sin más. De este modo, la superación del escepticismo teórico es posible tan sólo consiguiendo una victoria *efectiva* sobre el fuego de la gehenna, pronto a encenderse por todo nuestro ser. Para llegar a ver «la Columna de la Verdad» es necesario reprimir la gehenna, es necesario derribar «la Columna de la Malignidad contraria a Dios»[449].

Comencé mi carta reconociendo que yo he visto la muerte segunda, y la he concluido con una confesión referente al fuego de la gehenna. Son dos ejemplos de los datos *de experiencia* sobre los que se fundamenta la doctrina del Infierno expuesta aquí.

a. El lector en español puede encontrar una antología de los escritos ascéticos de Isaac de Nínive: *Sobre la humildad*, Sígueme, Salamanca 2005.

Clarescit aetere claro. Brilla en el cielo claro

X. Carta novena: *La criatura*

Se ha roto el último hilo que me ataba a la tierra. Siento el pecho oprimido por una losa sepulcral. Todo me es indiferente. Pasan los días, grises, desesperantes. Ni un solo destello me ilumina, ni un solo rayo de luz. Todo está mortecino.

Antes vivía con esperanza. Únicamente ella, ella sola me daba fuerzas. La esperanza era la única fuente para afirmar la vida. Y ahora ya no tengo nada. Nada. Nada…

En el patio cercano se aserraba madera y el sonido era pastoso, como cuando se bate mantequilla en una crema espesa, o cuando se mezcla en la olla requesón graso. Parecía el sordo rumor de unos puñados de tierra agolpándose sobre la tapa del ataúd. ¡Insoportable!…

Dí algunos pasos por el cementerio. De camino, pude leer sobre una cruz cualquiera:

> Aquí reposan *los restos de un alma sagrada*,
> bajo este monasterio santo.
> Repicará la campana del universo,
> y entonces volveremos a vernos.

¡«Los restos de un alma sagrada»! ¡Señor, también aquí, almas muertas! ¡Vamos, vamos más lejos, hasta el extremo del cementerio, hasta la pendiente plantada de abedules y hasta la vaguada! ¡Más lejos, al encuentro del sol del ocaso, a los campos dorados!

Una estela luminosa acariciaba las cebadas aterciopeladas, vueltas todas hacia el norte. Las mieses de primavera, todavía no granadas, relucían en destellos argénteos, como cubiertas por un velo de brocado tejido en plata, mientras que las otoñales habían emblanquecido. El centeno palidecía, ya seco; las espigas maduras se inclinaban por el peso. Los campos se mecían con el ritmo de un tranquilo oleaje. Y, rompiendo contra mis pies, las ondas se desvanecían. Sin cesar volvía el viento a batir sobre las mieses encanecidas en espera de la hoz. Y de nuevo ondulaba el ritmo de las olas, que, una vez más, se quebraban ante los pies.

Me vino a la memoria otra jornada calurosa de julio. Estoy sentado en el jardín, bajo las acacias; todos se habían levantado ya de la mesa donde se había tomado el té, y yo me había quedado solo, con un libro y un vaso a medio beber. Las moscas bordean en apretada piña cada gota de té azucarado o de confitura. Se abren las vainas maduras de la acacia amarilla y esparcen enérgicamente sus granos redondos, que golpean contra las hojas. A veces un grano viene a dar en un vaso, en un platito o en el tarro de mermelada, y un sonido de cristal le hace eco melodiosamente. Susurrando caen las vainas secas. Permanezco durante horas escuchando el murmullo, esta musiquilla tintineante, y el chasquido de las cascarillas: se están produciendo los misteriosos *alumbramientos* de los árboles, y las semillas recién nacidas, separándose del seno materno, contemplan por vez primera la luz de Dios y comienzan a vivir una vida independiente. ¿Qué les va a suceder? Ya han terminado los padres de preocuparse por ellas... Ha madurado la acacia, y esto significa que también está preparado el centeno: ambos maduran siempre juntos. Por todas partes despuntan las primicias de una vida nueva...

El sol se ponía en el horizonte; llegó el ocaso. La jornada ha terminado; sobre los árboles los cuervos se han reunido en bandadas para pernoctar. El cielo relucía con reflejos de nácar, teñido de rojo y amarillo, como si estuviera tejido de una multitud de nubecillas laminadas. Y sus flecos eran de color violeta tenue y amatista. Sobre el campo inflamado de un cielo en llamas se destacaban claramente los campanarios de las aldeas vecinas: aldehuelas esparcidas como manchas dispersas, con aspecto de nidos de pájaros. Parecían como pértigas enclavadas en el mismo cielo. Por el viento llegaba el olor a pan del centeno maduro. Me trajo a la memoria algo que me era sabido, conocido desde siempre, desde una larga eternidad, algo eternamente familiar y querido, que sonaba en el alma como un íntimo llamamiento.

Pero el cielo se estaba volviendo lívido y descolorido como los labios de un moribundo. El cielo moría, y con él perecía toda esperanza de un futuro mejor. Languidecían y palidecían, como las mejillas de una agonizan-

te, los más nobles impulsos y aspiraciones. Proveniente del extremo del firmamento, apenas perceptible, sonaba una cancioncilla melancólica traída por el viento:

> La última vez, la última hora,
> el último encuentro.
> Muy pronto no nos veremos más,
> se acerca el momento de separarnos.

El cielo se cubrió con un espeso, impenetrable y negro nubarrón, que se cernía sobre el horizonte como una apretada cortina. Oscurecía. Del cielo crepuscular quedaba únicamente una débil franja aguamarina, que besaba la tierra con su tenue orla dorada. La franja fue menguando y perdiendo sus colores. Finalmente, el borde pesado, de contornos precisos, de la nube sobrecargada acabó de rematar esta última claridad... como la losa de un sepulcro.

Y entonces pataleé de cólera: «¿No te da *vergüenza*, desdichado animal, de quejarte por tu propia suerte? ¿Es que no puedes renunciar a la subjetividad? ¿Es que no puedes olvidarte de ti mismo? ¿Acaso –¡qué deshonra!–, acaso no comprendes que es necesario entregarse a lo que es objetivo? ¿Es que lo objetivo, lo que está fuera y por encima de ti, no es capaz de atraerte? ¡Infeliz, mezquino, estúpido! Lloriqueas y te lamentas como si todos estuvieran obligados a dar satisfacción a tus deseos. ¡Ay, ay! ¡No puedes vivir sin esto y sin lo otro! Bien, ¿y qué? Si no puedes vivir, entonces *muere*, derrama tu sangre, sí, con tal de vivir enteramente de realidades objetivas, y no te rebajes a una despreciable subjetividad, no busques *para ti* condiciones favorables de vida. Vive para Dios y no para ti mismo. *Sé robusto*, mantén el buen temple, vive en la realidad objetiva, en el aire puro de las alturas, en la transparencia de las cumbres, y no en el bochorno de los valles putrefactos, donde las gallinas se arrebozan en el polvo y los cerdos se revuelcan en el fango. ¡Qué vergüenza!».

La objetividad *existe*: es la creación, obra de Dios. Vivir y sentir en compañía de toda la creación, pero no de aquella creación que el hombre ha profanado, sino de la que salió de las manos de su Creador; volver a percibir en *esta* creación otra naturaleza más alta; atravesando la corteza del pecado, palpar el núcleo puro de la creación divina... Expresar esto es proponer la exigencia de la persona restaurada, es decir, espiritual. Y de nuevo se plantea la cuestión del ascetismo.

No son ciertamente los ayunos y otros ejercicios corporales, no son las lágrimas ni tampoco las buenas obras las que constituyen el bien del asceta: es su propia persona restablecida en la integridad, la persona que ha llegado a su castidad, a la sabiduría integral (*vtselomudrennaia*). «Nada –di-

ce san Metodio[450]– es malo por naturaleza, sino que es por el modo de usarlas como las cosas malas se vuelven malas – τῇ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστι, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακά».

No hay en el hombre ninguna realidad que sea mala; es el mal uso de las fuerzas y las facultades, es decir, la violación del orden de la realidad, lo que constituye el mal. Por el contrario, la integridad-castidad (*tselomudrie*) consiste, según san Ambrosio de Milán, en una «naturaleza intacta», «no deteriorada»: «pudor virginis est intemerata natura»[451].

El mal no es otra cosa que una desviación espiritual, y el pecado es todo aquello que a ella conduce. Pero la presencia de esta deformación de la persona exige una ortopedia *sui generis*, de tipo espiritual: es precisamente la vía angosta de la ascesis, según la entendían los Santos Padres. «No es porque el cristianismo lo exija –reflexiona un obispo contemporáneo[452]– la causa de que la ascesis aparezca necesaria como el conjunto de ciertas limitaciones y restricciones con el fin de alcanzar la perfección moral. No, el cristianismo no exige del hombre más que su desarrollo moral positivo; sólo lo que el hombre mismo, pecador, se muestra completamente incapaz de vivir tal y como este ideal cristiano se lo exige, y se ve obligado a recurrir a medidas de diverso género para reprimir el contenido pecaminoso de la vida, acumulado en él: debe 'comer el pan celeste con el sudor de su frente', como dicen los ascetas».

La vida espiritual: esta es la salvación con que nos ha agraciado el Señor Jesucristo; la ascesis es el movimiento que a ella se encamina. Pero entonces, para comprender no sólo la *tarea* asignada a la ascesis, sino también su naturaleza específica, resulta necesario penetrar más de cerca en la *distribución* de los órganos de la vida, buscando aquello que podemos denominar justificadamente como el *orden* propio del hombre, es decir, su integridad-castidad (*tselomudrie*).

Es posible abordar este *orden* desde diversos ángulos, pero seguiremos el camino que parece más simple o, en todo caso, el más concreto.

El hombre nos es «dado» en sentidos diferentes. Pero en primer lugar y ante todo, nos es dado *corporalmente*, en su condición de cuerpo. El cuerpo del hombre, esto es lo que llamamos hombre por antonomasia.

Pero ¿qué es el cuerpo? No la substancia del organismo humano en el sentido de la materia de los físicos, sino su *forma*; y no la forma de su contorno *exterior*, sino *toda su estructuración, en su integridad*: esto es lo que denominamos como «cuerpo»[453].

Es posible que la misma palabra rusa *telo*, «cuerpo», esté emparentada con la palabra *tselo*[454] (idea de lo que es intacto, íntegro, una totalidad); de este modo, el *cuerpo* implicaría algo entero, no deteriorado, concluso en sí mismo, *integrum*; según A. S. Jomiakov, *telo* proviene de la raíz sánscrita *tal*, *til*, que significa «estar pleno, ser graso»[455], es decir, para la concepción antigua, ser sano, vigoroso.

De un modo paralelo, el griego σῶμα es de la misma raiz que las palabras: σάος, σόος, sano, entero; σώος, σῶς, agraciado, sano y salvo; σῶκος, potente, saludable; σαόω, σώζω (más exactamente σῴζω), curar, tratar, salvar; σω-τήρ, salvador, curador. Yuxtaponiendo σῶμα con σωτήρ y con σώζω, se puede decir que estos términos se relacionan el uno con el otro como el resultado o el instrumento de una acción (ἐνέργημα, *effectus*, *vis*) con el autor (ὁ ἐνεργῶν, *auctor*) y con el proceso de la acción (ἐνεργέω). Finalmente, ya que la desinencia τήρ equivale a της, se puede escribir esta relación compleja:

σῶμα : σωτήρ : σώζω = ποίημα : ποιητής : ποιέω = κτίσμα : κτιστής : κτίζω κτλ[456].

De este modo, σῶμα designa algo pasivo, un resultado o producto que posee integridad y no está deteriorado.

El cuerpo es algo entero, individual, singular. No es este el lugar para demostrar que la individualidad penetra cada órgano del cuerpo y que existe, por consiguiente, una cierta relación (innegable, aunque acaso las fórmulas de la caracteriología científica no lleguen a captarla), una cierta correspondencia entre las particularidades más finas de la estructura de los órganos y las modulaciones más delicadas de la caracterización personal. Los rasgos del rostro; la configuración del cráneo; las líneas de las palmas de las manos y de las plantas de los pies; la forma de las manos y de los dedos; el timbre de la voz, que expresa las más pequeñas particularidades de los órganos vocales; la grafía, en la que se imprimen las más finas variaciones de las contracciones musculares; el gusto y las idiosincrasias, que muestran de qué substancias y estímulos tiene necesidad el organismo respectivo, es decir, de qué carece, etc.; en todo esto, desde detrás de la materia impersonal, una personalidad única nos mira. En todas las particularidades del cuerpo se refleja su propia unidad. De este modo, cuanto más reflexionamos sobre la noción de «cuerpo humano», más imperiosa se muestra la necesidad de pasar de la periferia ontológica del cuerpo a su centro ontológico, es decir, a *aquel* cuerpo que transforma en unidad esta multiplicidad de órganos y de actividades, aquel cuerpo sin el cual no sería aplicable a todos estos órganos más que la noción de ὁμοιουσία (*parecido*), de ningún modo la de ὁμοουσία (*identidad de substancia*). De esta «raíz de la unidad del cuerpo», de este «cuerpo en el cuerpo», de este cuerpo por excelencia nos vamos a ocupar aquí. Lo que habitualmente se llama cuerpo no es más que la *superficie* ontológica; tras de ella, al otro lado de esta *envoltura*, está escondida la *profundidad* mística de nuestro ser. De hecho, todo aquello que en general llamamos «naturaleza externa», la entera «actividad empírica», incluyendo aquí nuestro «cuerpo», no es más que la superficie que separa dos profundidades de la existencia: las profundidades del «Yo» y las profundidades del «no-Yo», y por eso no se puede decir si nuestro «cuerpo» pertenece al Yo o al no-Yo[457].

¿Qué podemos decir entonces sobre la estructura de nuestro verdadero cuerpo? Que nos responda el revestimiento que marca su contorno, que el «cuerpo» de la empiria nos indique cuáles son sus órganos y sus particularidades estructurales.

Ante todo se destaca la simetría de las partes del cuerpo, la así llamada *homotipia* de los polos «superior» e «inferior». Es como si la parte inferior del hombre fuera la imagen en un espejo de su parte superior. Los órganos, los huesos, los sistemas muscular, sanguíneo y nervioso, incluso las enfermedades típicas de los polos superior e inferior y la reacción a los medicamentos se presentan polarmente conjugados[458]. Pero una vez admitida, ¿no conlleva esta correspondencia que la función de centro ontológico del cuerpo no la realiza una u otra extremidad, sino el foco de la homotipia, o sea, la parte *intermedia* del hombre? ¿Cuál? Una mirada superficial es suficiente para constatar la división del cuerpo humano en *cabeza*, *tórax* y *abdomen*, y es más: cada una de estas partes, tomada como algo entero, puede ser considerada como *un único* órgano en sí misma. En el *abdomen* se concentran las funciones nutritivas y reproductoras, en el *tórax* la sensibilidad y, finalmente, en la *cabeza* la vida de la conciencia.

El sistema nervioso, el cual, en el plano empírico, constituye nuestro cuerpo en el modo más inmediato, posee en estos tres órganos sus propios centros y, por cuanto podemos presuponer en el estado actual de nuestros conocimientos, constituyen precisamente los centros de las actividades indicadas más arriba[459]. Pero la cuestión no está en estas actividades, sino en el hecho de que la vida de cada uno de estos órganos, de la cabeza, el tórax y el abdomen, puede ser profundizada con un relativo entrenamiento, y entonces el hombre se convierte en un místico del órgano correspondiente. El desarrollo correcto de todos los órganos, bajo la dirección de aquel al que está ligada por excelencia la persona humana, es decir, el *tórax*, constituye la mística normal, y ésta no se alcanza más que en el medio de gracia de la eclesialidad. Cualquier otra mística, aunque ofrezca una profundización de la vida, acaba sin embargo destruyendo el equilibrio de la persona; en efecto, la semilla del alma, si no germina en las entrañas de la Santísima Trinidad, sino en algún lugar en sus márgenes, al no ser capaz de alimentarse de la gracia se seca y perece. De este tipo es la *mística del vientre*, es decir, la mística orgiástica de los cultos de la antigüedad y contemporáneos, y en parte también del catolicismo; de este tipo es también la *mística de la cabeza*, o el *yoga*, extendida en los países orientales, especialmente en la India, e introducida en el mundo europeo por ocultistas de todos los colores y particularmente por los teósofos[460].

Sólo la mística del *centro* del ser humano, que asegura desde un principio el acceso de la gracia hasta el hombre para alimentar sus mismas entrañas, sólo esta mística rectifica la persona y le permite crecer de medida en medida. Por el contrario, cualquier otra mística conduce necesariamente al

acrecentamiento del desequilibrio que ya había infectado la vida, y acaba finalmente desfigurando la naturaleza del hombre pecador.

Aquí se muestra precisamente el peligro de la «seducción» (*prélest'*) o *falsa mística*; tal peligro se hace visible en el hecho de que, cuanto más firme y conscientemente se esfuerza el hombre que ha caído en ella en trabajar sobre sí mismo, tanto más le perjudica su propia ascesis, de tal manera que únicamente la más infamante de las caídas podría hacerle volver en sí y comenzar a deshacer lo que con tanto empeño había construido. Es como un viajero que ha tomado una dirección equivocada: cuanto más se apresure más se alejará de su destino. Exactamente del mismo modo, el asceta que se ha apartado del camino de la eclesialidad acabará siendo destruido por su propio ascetismo. No en vano los padres espirituales, los *startsi*, dan este aviso a los principiantes: «No tengas miedo de ningún pecado, no temas ni siquiera caer en la lujuria, no tengas miedo de nada; teme más bien las oraciones y las obras de la ascesis».

Así pues, la mística eclesial es la mística *del tórax*. Pero desde siempre se ha considerado como centro del pecho al *corazón*, al menos al órgano llamado así. Si el pecho es el centro del cuerpo, el corazón es el centro del pecho. Y al corazón se ha dirigido desde antiguo toda la atención de la mística eclesial.

«Quien lee con suficiente atención la Palabra de Dios –así comienza P. D. Yurkévich su célebre artículo sobre el corazón[461]– puede observar fácilmente que en todos los libros sagrados y en todos los autores inspirados el corazón humano es considerado como centro de toda la vida corporal y espiritual del hombre, como el órgano más esencial y la sede inmediata de todas las fuerzas, funciones, movimientos, deseos, sentimientos y pensamientos del hombre con todas sus direcciones y matices». Contrariamente a algunos intérpretes, no podemos ver en los textos que mencionan la palabra *corazón* «una figura estilística convencional, que no aparecería reclamada por ningún contenido objetivo determinado». El corazón no es una alegoría, sino una *tautegoría*[462]. «La simple lectura de los textos sagrados, siempre que no los malinterpretemos con ideas preconcebidas, nos convence inmediatamente de que los autores sagrados, de un modo claro y con plena conciencia de la verdad, reconocían el corazón como centro de todas las manifestaciones de la vida corporal y espiritual del hombre»[463]. «Los hagiógrafos eran conscientes de la enorme importancia de la cabeza en la vida espiritual del hombre; a pesar de todo, repetimos, el centro de esta vida lo veían en el corazón. La cabeza era para ellos una especie de promontorio visible de aquella vida que, originaria e inmediatamente, tenía sus raíces en el corazón»[464]. La Sagrada Escritura sugiere «la idea completamente determinada de que la cabeza juega el papel de un órgano *intermediario* entre la totalidad del ser del alma y aquellas influencias que ésta experimenta desde fuera o

desde arriba, y que a la cabeza además le conviene la dignidad de gobernar en su integridad el sistema de los actos anímicos»[465].

A partir de aquí se entiende que la tarea de la vida ascética, la *integridad espiritual* (*tselomudrie*), se define como *la pureza del corazón*. «Oh, Dios, crea en mí *un corazón puro*, renueva mis entrañas con espíritu justo» (Sal 51 [50], 12), clamaba el salmista, y cada creyente con él. Pero en virtud del paralelismo hebraico, la segunda mitad de la petición es una amplificación sinónima de la primera: «renueva» es lo mismo que «crea», «en mis entrañas» es lo mismo que «en mí», «justo» corresponde a «puro», y «espíritu» equivale a «corazón». La lingüística confirma también esta conclusión. El corazón es el foco de nuestra vida espiritual, y «espiritualizarse» no significa otra cosa que «ordenar», «restaurar en el bien», «volver íntegro» el propio corazón.

En las lenguas indoeuropeas[466], las palabras que expresan la noción del «corazón» indican, por su misma raíz, la idea de centro, de lo que está en medio. La palabra rusa *serdtse*, corazón, así como las emparentadas con ella: la bielorrusa *serdtse*, la ucraniana *serdtse*, la checa *srdce*, la polaca *serce*, *sierce*, etc., son la forma diminutiva del sustantivo *serdo*. La raíz de la palabra *serdo* forma las palabras: en paleoeslavo *serdo*; en ruso antiguo *sered* y *sered'*, *serede* (preposición y adverbio); en ruso *seredá*, *sredá*, *sredina*, *serednii*, *sredstvo*, *po-srédnik*, *serdts-e-vin-a*, etc., y todas expresan la idea de una posición o actividad llevada a cabo «en el interior», «entre», en contraposición a lo que se encuentra «fuera», «en el exterior» de un determinado dominio. El corazón, de este modo, significa algo central, algo interior, algo que está en medio, el órgano que representa el núcleo de un ser vivo, tanto por el lugar que ocupa como por la actividad que desarrolla. Esta etimología explica aquellas acepciones[467] de la palabra «corazón» que no tienen nada en común ni con su sentido anatómico ni con su sentido moral o psicológico. «No raramente el pueblo llama *corazón* al epigastrio, la cavidad que está bajo el pecho, la boca del estómago, donde se halla la médula del abdomen, un gran entrelazado de nervios»[468]. Según parece, tanto a la Biblia como a la literatura antigua de diversos pueblos les es propia esta acepción, y su sentido se profundiza si recordamos que el plexo solar del sistema simpático, que se encuentra bajo el epigastrio, era reconocido por los ocultistas como centro nervioso de la actividad mística[469], mientras que los fisiólogos positivistas no lo consideran más que como el centro de diversas funciones orgánicas, por ejemplo la secreción interna[470].

«Corazón» recibe a veces el sentido de «interior, entrañas, vientre, centro, medio interno», de modo que se dice «corazón de la tierra» en lugar de «interior de la tierra», «corazón de un árbol» (cf. el francés *coeur d'un arbre*) y «corazón de una pluma», en el sentido de «centro de su grosor». Del mismo modo se pueden escuchar las expresiones: «corazón (*serdechko*) de la manzana», es decir, el núcleo, las semillas junto con su envoltorio; el «corazón (*serdtsevina*) del árbol», es decir, la pulpa blanda central de un árbol, que lo recorre como si fuera una vena desde las raíces hasta la copa; el «corazón (*serdtsevina*) de una piedra», el medio donde se halla una piedra de distinta estructura o composición en el interior de otra; «corazón de sal (*soliánaia serdtsevina*)», en sal gema (*lletsk*), cristales puros, transparentes como el vidrio, que forman una especie de nidos; las piedras redondas de silicio

que se encuentran en estratos de barro son llamadas *corazón* en el dialecto de Kazán. Por eso se llama *serdechnik* a toda varilla colocada en un árbol, en un agujero; a un perno en el eje del enganche del juego delantero de un coche; a un pivote, una clavija, un gatillo; a una barra de hierro con el extremo esférico para practicar un vacío durante la fundición de los aparatos de artillería; o aún, al hierro blando de un electroimán, situado en el interior de las espirales, por ejemplo en las dinamos: «*serdéchnik* de un electroimán» o de una bobina.

Dirijamos ahora la atención a las lenguas semíticas, preferentemente a la lengua hebrea. En la traducción rusa de la Biblia, con la palabra «corazón, *serdtse*» se transmite la noción que es expresada en hebreo por la palabra לֵב, *leb*, que corresponde al asirio *libbu*, al aramaico לִבָּא, al etiópico *lĕbĕ*, al árabe *lubb*; o por la palabra לֵבָב, *lebab*, en arameo לִבָּא[471].

Estas palabras provienen de la raíz √לבב, *lbb*. Pero el verbo לָבַב, que se encuentra sólo en las formas *nif'al* y *pi'el*, no se utiliza en la forma *qal*, así que sobre el significado básico de la raiz √לבב no es posible más que construir hipótesis[472]. Ciertamente las conjeturas que han sido propuestas no se excluyen mutuamente y pueden ser unificadas. Esta unificación procederá de la forma más natural si tomamos como base la hipótesis de Fürst[473], que, entre otras cosas, es la más verosímil, porque encuentra paralelos en la etimología de las palabras indoeuropeas que designan el «*corazón*».

Según la opinión de Fürst, el verbo לָבַב, *labab*, posee un primer significado transitivo: arropar, envolver, empaquetar, enroscar, cubrir; y un significado secundario, intransitivo: consumirse, llamear, arder sin llama (unas brasas), estar hirviendo. El significado transitivo está probado por los paralelos: en el árabe, *yalaba*: cubrir (de donde proviene *yalab*, piel, cuero, escudo); *laffa*: *convolvit*, envolvió, palabra equivalente al hebreo לָפַף, *lafa*, empaquetar; en el *siriaco*, *laf*, cubrir, de donde viene *elibe'*, párpados, es decir, pieles, coberturas, etc. De aquí se comprende que el verbo לָבַב pudiese significar realmente *pinguis fuit*, ser grasiento, como indica Gesenius[474], porque ser grasiento significa estar *rodeado*, como envuelto en grasa. Así, se entiende que el verbo pudiera significar además «mantenerse en alguna cosa, aplicarse con firmeza a algo, agarrarse de una planta trepadora a un árbol», de donde ha resultado después «envolverse, enroscarse»[475].

La palabra לֵב, *leb*, proviene precisamente de este significado transitivo del verbo לָבַב, así que trae consigo el significado de algo *cubierto*, *rodeado* por los órganos y partes del cuerpo y, por eso, oculto en la profundidad del cuerpo, o sea, algo central, el *centro* del cuerpo, el órgano que está en medio del cuerpo. A esto se añaden otras explicaciones. El corazón es «grasiento», en el sentido de que está rodeado por los tejidos del cuerpo. El corazón está «enroscado», de nuevo en el sentido de que es «una entraña escondida en el pecho y etc., como si estuviera empaquetado». Por eso la palabra árabe *lubb* es utilizada para significar el núcleo de la nuez o de la almendra, cubierto por la cáscara o por la pulpa; la palabra árabe *'lubub* es la semilla del fruto (cf., en Rusia, la *chalva*, dulce de pulpa de nuez prensada[476]), *labab* y *labbag*, la caja torácica (*Brustknöchen*). Por tanto, el hebreo לֵב, el árabe *lubb*, etc., significan el punto más interior, como punto «firme», «nodal».

Con esta etimología de la palabra לֵב se explica bien por qué la Sagrada Escritura habla algunas veces del «corazón» refiriéndose a los centros, a la región o punto centrales (por su significación o por su posición) en la masa de objetos inanimados del mundo: el «corazón del cielo», עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם («hasta el mismo cielo», Dt 4,

11); el «corazón del mar», בִּלְבַב־יַמִּים («los abismos cuajaron en el corazón del mar», Ex 15, 8, «Canto de Moisés»; «Me habías arrojado en lo más hondo, en el corazón del mar», Jon 2, 4); y, como reflejo del modo hebraico de expresión, en Mt 12, 40, el «corazón de la tierra»; בְּלֵב הָאֵלָה, «en medio de la encina» o, más exactamente, en las ramas, en el espesor de las ramas del terebinto (2 Sam 18, 14).

La purificación del corazón pone en comunicación con Dios, y la comunión con Dios devuelve el orden y reconstruye la organización de toda la persona del asceta. Derramándose por la persona entera y penetrando en ella, la luz del amor divino santifica también lo que constituye su frontera, el cuerpo, y de aquí emana hacia la naturaleza exterior a la persona. Atravesando la raíz por la que la persona espiritualizada penetra en los cielos, la gracia santifica también todo aquello que rodea al asceta, vertiéndose así en las entrañas de toda la creación. El cuerpo, esta frontera común entre el hombre y el resto de las criaturas, es el factor de su unificación. Por eso, si el hombre, cayendo de su relación con Dios, ha arrastrado consigo a toda la creación y, pervirtiendo su propio ser, ha pervertido igualmente el orden de la naturaleza entera, una vez restaurado por Dios introduce la armonía primordial y el orden en la creación, la cual, en su conjunto, «gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8, 22), y «desea vivamente la revelación de los hijos de Dios» (Rom 8, 19). El hombre está vinculado por su propio cuerpo con toda la carne del mundo, y este vínculo es tan estrecho que los destinos del hombre y los de la entera creación son inseparables.

Porque Dios no concluyó su alianza tan sólo con el ser humano, sino *con toda* criatura[477]. En la alianza de Dios con Noé (Gn 9) esta idea se repite muchas veces con la mayor claridad.

8. Dijo Dios a Noé y a sus hijos con él:

9. «He aquí que yo establezco mi *alianza*, אֶת־בְּרִיתִי, *'et-b'riti*, con vosotros, y con vuestra futura descendencia,

10. y *con toda alma viviente* que os acompaña: *las aves, los ganados y todas las alimañas* que hay con vosotros, con todo lo que ha salido del arca, todos los animales de la tierra.

11. Establezco mi *alianza*, *'et-b'riti*, con vosotros, y no volverá nunca más a ser aniquilada toda carne por la aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra».

12. Dijo Dios: «Ésta es la señal de la *alianza*, זֹאת אוֹת־הַבְּרִית, *zot 'ot-hab'rit*, que para las generaciones perpetuas pongo entre *yo* y *vosotros* y *toda alma viviente* que os acompaña:

13. Pongo mi arco en las nubes, y servirá de señal de *alianza* entre *yo* y la *tierra*.

14. Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes,

15. y recordaré la *alianza*, *'et-b'riti*, que media entre *yo* y vosotros y *toda alma viviente, toda carne*, y no habrá más aguas diluviales para exterminar *toda carne*.

16. Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la *alianza perpetua*, בְּרִית עוֹלָם, *b'rit 'olam*, entre *Dios* y *toda alma viviente, toda carne* que existe sobre la tierra».

17. Y dijo Dios a Noé: «Ésta es la señal de la *alianza*, *b'rit*, que he establecido entre *yo* y *toda carne que existe sobre la tierra*».

Digna de nota es aquí la perfecta identidad de la fórmula de alianza de Dios con la humanidad y con el resto de las criaturas[478]. No representan dos alianzas diferentes, sino *una misma* alianza con el mundo entero contemplado como un ser único, del que el hombre es la cabeza. La misma palabra «alianza, ברית, *berit*», varias veces repetida en estos diez versículos, se encuentra más adelante en la Biblia en los pasajes que hablan de la alianza de Dios con la humanidad[479].

Si el deterioro de la naturaleza humana trae consigo el deterioro de *toda* la creación, mientras que la restauración del hombre devuelve el orden a todas las criaturas, se nos plantea la pregunta acerca de los rasgos concretos de esta creación reintegrada en su pureza (*otselomidrennoi*), es decir, los elementos del estado paradisíaco que el asceta alcanza ya ahora, en *esta* vida, antes de la transfiguración general del mundo. Ahora bien, para entender más claramente la esencia de este *paraíso* que los ascetas restablecen en la tierra, de esta mística del corazón, es necesario recordar que la deformación provocada por la falsa mística, el desplazamiento del centro de la existencia del hombre, puede ser de dos tipos. O bien se tratará de una mística de la cabeza, de la hipertrofia mística de la mente que no se deja alimentar por la gracia proveniente del corazón, sino que se nutre autónomamente con un orgullo diabólico, y que intenta, por medio de un pseudo-conocimiento, abarcar todos los misterios de la tierra y del cielo; o bien, por el contrario, se tratará de la hipertrofia mística de la vida orgánica, de una mística del vientre, la cual, a su vez, tampoco recibe las fuentes vitales del corazón que emana espiritualidad, sino del diablo, por medio de la impureza. En ambos casos la persona no se muestra íntegra, sino dividida y desfigurada, sin un centro. El asceta se distingue de los místicos del primer tipo por la abstención de la mente orgullosa; de los del segundo, por el refrenamiento del vientre concupiscente. No vive ya el asceta de todo aquello que surge de un modo espontáneo en un órgano u otro particular, sino de lo que se produce en el centro vital de su ser, en el corazón, de lo que emana de aquí por el influjo de la gracia del Espíritu Consolador. Este movimiento vital, el cual ha tenido así su principio en el centro de todo el ser, se extiende luego de un modo natural (y no *contra natura*, como en los pseudo-místicos) sobre los órganos vitales, y por eso todos actúan en concordancia y conformes unos con otros[480].

El asceta se halla vinculado esencialmente con toda criatura, y no le resulta extraño nada de lo que es propio de la creación; pero en él, en su percepción sensible de la criatura, no se da deseo carnal. Él penetra profundamente en los misterios del cielo y de la tierra, y no está privado de su conocimiento, pero en él, al conocer los misterios, no existe orgullo. La

mala infinitud de la incontinencia, tanto en lo que respecta al mundo material como al intelectual, ha sido incondicionalmente desterrada de él, porque ha sido erradicada del corazón en su misma raíz. En el asceta el cuerpo y la mente han superado la corrupción. Y, lo que es más, incluso otras personas que no son portadoras de espíritu reciben del asceta las fuerzas necesarias para mejorar su relación con la creación.

Es como si el asceta espiritualizado sobrevolara por encima de la naturaleza. «¿Quién de entre los hombres poderosos –dice Macario el Grande[481]–, o entre los sabios y entendidos, *permaneciendo aún sobre la tierra, ha ascendido al cielo* y ha realizado allí acciones espirituales, contemplando las bellezas del espíritu? Pues bien: ahora un hombre cualquiera, un pobre según todas las apariencias, mísero hasta la saciedad, humillado e incluso totalmente desconocido para sus vecinos, se inclina ante Dios hasta tocar la tierra con su rostro; conducido por el Espíritu asciende hasta el cielo, y con una certidumbre infalible en el alma se alegra de las maravillas que encuentra allí». Y como dice Nicetas Stethatos[482], «cuando alguien se hace partícipe del Espíritu Santo y conoce su poder gracias a una cierta *acción*, inefable, y una presencia *de suave olor* del Espíritu en él, que se manifiestan sensiblemente incluso en el cuerpo, entonces este hombre no puede permanecer en los límites de la naturaleza…, no siente ni hambre ni sed, ni otras necesidades naturales». Se ha transfigurado, y todas las propiedades de su naturaleza se han modificado. «Quien posee la gracia –dice san Macario el Grande[483]– tiene *otra* mente, *otra* comprensión y *otra* sabiduría con respecto a la sabiduría de este mundo». Es totalmente *otro*, es *monje*[a]. El *monacato* mismo no es otra cosa que espiritualidad, y la espiritualidad no puede no ser monacato. Y así, para la conciencia *monástica* el mundo entero se convierte en "otro". Abandonando la vida *mundana*, el monje se consagra a la auténtica vida *del mundo*. «En función de la disposición interior del alma –dice Nicetas Stethatos[484]– se modifica la naturaleza misma de las cosas»; «quien ha alcanzado la oración auténtica y el amor –atestigua el mismo autor[485]– ha superado ya la diferenciación entre las cosas, no distingue entre el justo y el pecador, sino que ama a todos por igual y a nadie juzga, del mismo modo que Dios hace lucir el sol y caer la lluvia sobre justos e injustos». Bendiciendo al universo, el asceta, siempre y en todas partes, descubre en las cosas los signos divinos y las letras de Dios; toda criatura es para él una escala por la que los ángeles de Dios descienden a este valle terreno; todas las cosas de aquí abajo son el reflejo del mundo de arriba. Toda la naturaleza se convierte en un «libro» para él, como dijo refiriéndose a sí mismo san Antonio el Grande[486].

a. Juego de palabras entre *inói*, «otro», e *inok*, «monje», denominación que subraya la "alteridad" y extrañamiento del consagrado respecto al mundo y a sí mismo, poniendo de manifiesto al mismo tiempo su separación y su referencia a la Transcendencia.

Intentaremos esclarecer las tesis aquí expuestas con la ayuda de algunos ejemplos históricos.

Ciertamente, no abrigo en modo alguno la ilusión de poder explicar la relación mutua entre la Verdad Eterna y los datos aportados por la experiencia de aquello que nos rodea. Hay en ellos tanta abundancia de material que no sé cómo poner manos a la obra, ni qué modelos típicos escoger. No queda otra solución que delinear sólo un esbozo, resaltar apenas los contornos del objeto por medio de algunas líneas y puntos dispares. No persigo ni tan siquiera una aproximativa exhaustividad.

Comenzaré directamente con una afirmación que, con toda probabilidad, va en contra de los puntos de vista contemporáneos, especialmente contra las opiniones de aquellos que se consideran a sí mismos los guardianes del significado religioso de la creación[487]. La afirmación consiste en que únicamente en el cristianismo la creación ha recibido su auténtico significado religioso, sólo con el cristianismo se ha abierto un espacio para el «sentimiento de la naturaleza»[488], para el amor hacia el ser humano y para la ciencia de la creación que se deriva de aquí: «La ciencia moderna de la naturaleza, con todo lo paradójico que pueda sonar, debe su aparición al cristianismo», dice E. du Bois-Reymond[489].

«Todo está lleno de dioses – πάντα πλήρη θεῶν εἶναι»[490]: esta es la afirmación fundamental del paganismo. Puede parecer extraño, pero sostengo a pesar de todo que esta posición suena como algo ateo y acósmico a un tiempo; como dice san Atanasio el Grande[491]: «El politeísmo es ateísmo, la pluralidad de principios supone ausencia de principios».

Todo está lleno de dioses. Pero, en primer lugar, ¿qué significa este «todo» en sí mismo? Si tomamos en consideración aquel límite hacia el que tendía la concepción no cristiana del mundo; si tomamos esta fórmula en su *tendencia general*, en su aspiración (y en aquella fórmula aparece definido, examinado y fijado en la palabra sólo la tendencia, sólo el límite), entonces el «todo» no es más que un fenómeno, y un fenómeno privado de realidad auténtica. Es una apariencia, una «piel», según la expresión de Fr. Nietzsche[492]. Es una forma bella y nada más. Pero *en sí misma* no es nada, o mejor dicho, en ella no hay un «*sí mismo*». El «todo» es una pompa de jabón que se disuelve en una gota de agua sucia. *Fuera* de la conciencia en posesión de la gracia *es imposible alcanzar* el conocimiento de la persona, y por eso todo aparece semi-real; es más, si miramos más atentamente, todo descansa en las entrañas de la nada[493].

«Pero –se dirá– aunque no tenga valor por sí mismo, aunque en la fórmula lo único válido sea *nuestra* percepción estética del todo, la pura subjetividad (el *daimon*), ya tenemos aquí un dios en el todo». Bien, pero ¿será *un dios*? ¿No será un demonio agazapado detrás de la forma bella? ¿O es que sólo la polémica ulterior con el cristianismo, y sólo ella, le ha atribuido a la palabra δαίμων su significado negativo actual? Seguro que no.

Estos seres demoníacos, tan numerosos, representaban para la humanidad antigua ante todo algo terrible, así como también ahora son terribles y diabólicos para toda conciencia privada de la gracia, en toda religión extracristiana, como los horrorosos «espíritus» de los espiritistas y las miríadas de «divinidades» del budismo nórdico. Temor y temblor se apoderaban del hombre; los mismos dioses eran demoníacos, y la relación con los dioses, la *re-ligio*, se reducía esencialmente a una δεισιδαιμονία, a un temor de los dioses o, más exactamente, de los demonios, y a un intento, procedente de este temor, de exorcizar por medios mágicos al demonio malevolente[494]: «Timor fecit primos deos», y el hombre antiguo sentía secretamente que no eran dioses aquellos a los que veneraba, sino demonios. Lo mismo que sucede ahora ha sucedido siempre: la religión sin la gracia acaba fatalmente degenerando en *magia* negra. Esta es la sensación indudable de lo que ocurre con toda religión fuera de la gracia, y hablar de «la religión en general» como de algo homogéneo puede hacerlo únicamente aquel que no tiene la experiencia viva de ninguna religión en concreto. La fe en el interior del ámbito de la gracia, y la religión que se desarrolla fuera de ella, sean cuales fueren los rasgos comunes en su contenido ideológico y en su culto, son en realidad, si nos situamos en el nivel de las *sensaciones* íntimas, en el nivel de la configuración interna del alma, heterogéneas y recíprocamente impenetrables, tanto que incluso parece impropio designarlas con el mismo término de «religión».

Incluso si alguien no percibiera por experiencia esta heterogeneidad cualitativa de la religión externa a la gracia, no podría menos de reconocer, aunque fuera de un modo abstracto, el carácter demoníaco que asumía la humanidad fuera de la gracia. De otro modo resultaría inexplicable el estado histórico de esta humanidad, que oscila entre un manifiesto abatimiento y un «optimismo trágico». De hecho, ¿qué significa este «optimismo» sino la sonrisa forzada («con la punta de los labios») del esclavo, que teme mostrarle a su señor el miedo que le tiene porque esto podría acarrearle su ira, que teme provocar su furor con su propio temor, que tiene un terrible miedo de su propio miedo? Las formas pueden ser hermosas, pero ¿es acaso un secreto para el hombre antiguo el hecho de que

> debajo de ellas se agita el Caos?[a]

Sólo la idea del Destino, en esencia hostil a los dioses-demonios, refulgía titilante, quizá como un vago recuerdo de lo que se había perdido, quizá como el lejano presentimiento del monoteísmo por venir.

Entorpecido por el miedo, el hombre antiguo podía dirigir todas sus fuerzas sólo a la «epidermis» de las cosas y a la reproducción de esta piel.

a. Verso de Tiútchev.

El carácter del arte antiguo muestra que el hombre de la Antigüedad no amaba en absoluto el «alma» de las cosas y recelaba de penetrar *más allá* de los contornos de la «piel»: allí no encontraba él más que caos y terror. Desprovisto de defensas, invocaba en su ayuda a uno de los mismos demonios y después, por temor, intentaba «liarse la manta a la cabeza y quedarse dormido». «Mejor no mirar», esta es la divisa de la cultura antigua, que buscaba el olvido de todo bajo la máscara del «optimismo», un optimismo como el del consumidor de opio o de hachís. La ciencia en estas condiciones asumía el carácter más formal posible: la geometría, en parte la astronomía, etc. Pero una ciencia real resultaba imposible, pues ¿cómo estudiar el caos, y quién se habría atrevido a penetrarlo con su mirada escrutadora? La audacia del hombre irrita e inquieta a los demonios, ellos no confían en su curiosidad y les disgusta que el hombre intente descubrir lo que ellos han ocultado ante su mirada bajo un manto de belleza tejido con hilo de oro. El mismo intelecto independiente de Aristóteles no se apartó mucho de este elemento fundamental de la religión antigua: es imposible, afirma el Estagirita[495], el amor entre los dioses y los hombres, como entre substancias heterogéneas. ¡El amor es imposible!: este es el resumen de la conciencia de la *teognosía* que poseía toda la Antigüedad; y si bien la ulterior filosofía romana (Cicerón, Séneca y otros) intentó hablar en un nuevo tono, lo cierto es que se deslizaba sobre el mismo suelo de la antigua religión, dejando traslucir el espíritu y los principios originarios que impregnaban la Antigüedad en su representación de lo divino. ¡Pero algo nuevo es posible!: comenzará a brillar en ella el *Orientale lumen*.

Para que fuera posible el nacimiento de la ciencia, eran necesarios dos sentimientos, dos ideas, dos presupuestos: en primer lugar, el sentimiento y la idea que tenían como contenido *la unidad de las leyes de la creación* (en contraposición con el capricho arbitrario de los demonios, que lo llenaban «todo» con su presencia); en segundo lugar, el sentimiento y la idea que afirmaban *la realidad auténtica de la creación* en cuanto tal. Sólo ellas podían ofrecer la posibilidad de penetrar con una mirada directa y ya sin miedo en las profundidades de la creación, para introducirse en serio en su seno con firme confianza, pudiendo finalmente amarla con alegría.

Para expresarnos con términos teológicos, era necesario introducir dos dogmas en la conciencia: el dogma de la providencia de un *Único* Dios y el dogma de la creación del mundo por un Dios *Bueno*, lo que equivale a afirmar la concesión a la criatura de un ser propio y autónomo. La providencia divina y la libertad de la criatura constituyen, en su antinomia, un *único* dogma: el dogma *del amor de Dios hacia la creación*, que tiene su fundamento en la idea de Dios-Amor, es decir, en la idea del carácter trinitario de la Divinidad. Esta antinomia, que resulta realmente decisiva, representa el fundamento de la ciencia moderna; *fuera de ella no se da la ciencia*. De este modo, si más arriba se mostró que el dogma de la Trinidad es el princi-

pio originario de la filosofía, descubrimos ahora que el mismo dogma sirve de regla también para la construcción de la ciencia.

Ambas ideas, que subyacen como condición de posibilidad de la existencia de la ciencia, y sobre todo la primera, estaban apuntadas en los libros del Antiguo Testamento.

«El monoteismo de las religiones judía y cristiana –dice Christopher Sigwart[496]– ha creado un terreno favorable para la idea de una ciencia universal dedicada a estudiar las leyes generales del mundo. Efectivamente, ¿qué otra forma podía adoptar en un principio la idea de que el cielo y la tierra están abrazados por un único pensamiento, de que el hombre está llamado a comprender este pensamiento, sino la forma de la fe en un Creador Único, que hizo el cielo y la tierra, que creó al hombre a su imagen y semejanza? ¿De qué otra forma se podía poner de relieve con más pregnancia el pensamiento de que nada es casual y que en el mundo las cosas no se entrecruzan por calles torcidas conforme a la voluntad de un azar ciego, sino en la forma del pensamiento sobre la Providencia, sin cuyo consentimiento no cae ni un pelo de la cabeza del hombre?».

La unidad de la creación, no una unidad indiferenciada de los elementos caóticos, sino la unidad orgánica de una estructura: no es otro el presupuesto de la ciencia. Esto resultaba claro para los comentaristas hebreos de la Palabra de Dios. «Has de saber –dice Maimónides al final del siglo XII– que todo el universo, es decir, la misma esfera superior con todo lo que comprende, no es otra cosa que un solo individuo integral, semejante a los individuos Simeón y Rubén, y las diferencias de los seres que en él se encuentran son semejantes a las diferencias entre los órganos de cualquier individuo del género humano. Y así como Rubén, por ejemplo, constituye una persona singular compuesta de diferentes partes, como pueden ser los músculos, los huesos, las arterias, diversos órganos, líquidos y gases, así también el universo está constituido por las esferas, los cuatro elementos y las combinaciones que de ellos proceden». A continuación establece Maimónides una detallada analogía entre el micro y el macrocosmos. «De tal modo –concluye, haciendo balance de sus reflexiones–, hemos de representarnos el universo como un individuo vivo, que es puesto en movimiento por medio del alma que en él se encierra. Esta representación tiene mucha importancia: en primer lugar, porque conduce, como hemos visto más arriba, a la demostración de la unidad de Dios; en segundo lugar, porque *nos muestra cómo la creación de Aquel que es Uno ha de ser también realmente algo único*»[497].

Se entiende que tales puntos de vista acerca de la esencia del mundo hubieron de resultar favorables al estudio de la naturaleza; los pensadores hebreos llegaron a hacer de él una exigencia. A la pregunta: «¿Estamos obligados a conocer la unidad de Dios por la vía del estudio?», rabbí Behai, que vivió a finales del siglo XI y principios del XII, responde: «Todo aquel que

sea capaz de estudiar este objeto, así como los otros aspectos intelectuales que se le asemejan, debe aplicarse a su estudio en la medida en que se lo permitan sus capacidades cognoscitivas… Pero quien se sustrae de esta obligación merece ser reprobado y contado en el número de los que son indolentes, tanto en la doctrina como en los hechos… La esencia de esta investigación consiste en penetrar en los signos de la sabiduría del Creador, que se reflejan en sus obras creadas, y sopesar estas últimas en el corazón conforme a las fuerzas intelectuales del estudioso. Porque si los signos de la sabiduría se hallasen expresados de modo homogéneo en todas las criaturas, resultarían evidentes para todos y cada uno, y pensadores e ignorantes los reconocerían sin ninguna diferencia; pero la sabiduría, siendo la misma en su fundamento y en su principio, se expresa de un modo diferente en las distintas criaturas, de un modo semejante a como los rayos del sol, que son idénticos en esencia, adquieren diferentes colores al pasar por diversos cristales, y al modo como el agua cambia de color dependiendo del diferente matiz de las plantas que contiene. Esta es la razón por la que debemos estudiar las obras de Dios, desde las más pequeñas hasta las grandes: para descubrir en ellaş las señales de la sabiduría que en ellas se esconden. Esta es la razón por la que debemos penetrar en ellas y reflexionar sobre ellas, para poder hacernos al respecto una idea más o menos clara»[498].

Si el universo fuese uniforme, este hecho indicaría, en opinión de rabbí Behai, el carácter mecánico y la ausencia de libertad de las causas que lo han producido. Por el contrario, la variedad de formas del universo, contenida en la unidad, indica como origen de todo una Voluntad única, libre y creadora. Pero si en las propiedades del universo se reflejan las propiedades de Dios, esto significa que «el estudio de la creación como única vía para conocer la sabiduría del Creador nos viene dictado por la razón, la Escritura y la tradición. Por la razón, porque ella nos convence de que la superioridad del hombre sobre los otros animales consiste en las capacidades que Dios le ha dado de conocer, comprender y aceptar los signos de la sabiduría divina, que están escondidos en *la totalidad* del universo. Pero esto lo indica también lo que ha sido dicho: 'El que nos hace más hábiles que las bestias de la tierra, más sabios que los pájaros del cielo' (Job 35, 11). Por eso, si el hombre reflexiona sobre los principios de la sabiduría divina y estudia sus signos, entonces la superioridad sobre los animales se manifestará en la misma medida en que haga realidad la posibilidad de conocimiento que le ha sido otorgada. Pero si se sustrae de esta investigación, entonces no sólo no está por encima de las fieras, sino que se encuentra muy por debajo de ellas, como se ha dicho: 'Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne' (Is 1, 3)».

«El hecho de que este estudio nos venga dictado por la Escritura –continúa Rabbí Behai– se ve con claridad por lo que ha sido dicho: 'Alzad a lo alto los ojos y ved: ¿Quién ha hecho esto?' (Is 40, 26); 'Cuando con-

templo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado' (Sal 8, 4); '¿No lo sabíais? ¿No lo habíais oído? ¿No os lo habia mostrado desde el principio?' (Is 40, 21); '¡Sordos, oíd! ¡Ciegos, mirad y ved!' (Is 42, 18); 'El sabio tiene sus ojos abiertos, mas el necio en las tinieblas camina' (Ecl 2, 14)»[499].

Después Behai se refiere al tratado talmúdico *Sabbat*[500], en el que se dice: «Sobre aquel que es capaz de calcular el movimiento de los astros y no lo hace, la Escritura dice: 'Sólo hay arpas y cítaras, pandero y flauta en sus libaciones, y no contemplan la obra del Señor, no ven la acción de sus manos' (Is 5, 12)». El hombre incluso está obligado a «calcular el movimiento de las luminarias celestes», dice rabbí Behai, apoyándose en Dt 4, 6. «De este modo –concluye–, queda suficientemente demostrada nuestra obligación de investigar la creación con el fin de deducir, a partir de los signos de la sabiduría que en ellos se revela, demostraciones sobre el ser de Dios y los otros principios de la religión»[501].

Así pues, eminentes representantes de la concepción monoteísta de la Divinidad ven en el monoteísmo la condición de posibilidad de la ciencia, y en las ocupaciones científicas, la expresión necesaria y la manifestación de sus convicciones. «Por el contrario, en las condiciones en las que predomina el politeísmo es imposible la aparición de la ciencia»[502], porque «el politeísmo predispone al hombre a la fragmentación y al aislamiento de los fenómenos, desvía en otra dirección la ocupación de su pensamiento y retarda el desarrollo del conocimiento»[503]. «En los países en que predomina el politeísmo, pueden de cuando en cuando aparecer grandes hombres, los cuales, ayudados por el impulso poderoso de su inteligencia, liberándose de las nociones politeístas de sus países, descubren en mayor o menor medida la regularidad y la unidad de los fenómenos naturales; pero sus ideas y puntos de vista no logran afirmarse; quedan sin ningún efecto sobre las inteligencias y, en consecuencia, no ejercitan ninguna influencia en el desarrollo del conocimiento. Todo esto sucede porque en los países politeístas la dirección de las inteligencias es totalmente opuesta a la dirección de la ciencia. El politeísmo tiende a separar y disociar los fenómenos del mundo, mientras que la ciencia, por el contrario, tiende a unificarlos y a asociarlos. El politeísmo conduce a las inteligencias a atribuir a cada fenómeno una causa aislada; la ciencia, por su parte, les enseña a reducir la multiplicidad de los fenómenos a una única causa. Pero el monoteísmo, enseñando a los hombres que todo lo que se produce en el mundo tiene como principio un único ser supremo, debe conducir inevitablemente, como se ha dicho más arriba, hasta la ciencia»[504].

Para confirmar que fuera del monoteísmo no se da tampoco la ciencia, se señalan cinco series de hechos, a saber:

1º, «que en ningún pueblo se encuentra un desarrollo del conocimiento como consecuencia de la confesión de una multiplicidad de dioses»;

2º, «que en la antigua Grecia pagana no existió nada semejante a lo que llamamos desarrollo del conocimiento»; las ideas de la filosofía no ejercieron efecto alguno sobre el pueblo;

3º, «que los árabes, una vez que aceptaron el Islam, una vez implantado el monoteísmo, se vieron como impulsados por necesidad al conocimiento, y muy pronto constituyeron el pueblo más cultivado del mundo de entonces»;

4º, «que los hebreos, esparcidos por toda la superficie de la tierra y sufriendo todo tipo de dificultades y persecuciones, han manifestado a pesar de todo, siempre y en todas partes, el deseo de conocimiento…»;

5º, «que en Europa, donde con la introducción del cristianismo se implantó el monoteísmo, tuvo comienzo un gran movimiento intelectual…»[505].

El pensamiento antiguo sólo podía acercarse a los fundamentos de la ciencia en la medida en que se hacía «ateo» –como se decía entonces–, es decir, en la medida en que se sacudía el yugo del miedo a los demonios y comenzaba a presentir el monoteismo[506]; la cadena de aquellas mentes que habían heredado en sucesión el trono filosófico, Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles, se acercaba a la ciencia en la medida en que alcanzaba el monoteísmo. Pero el filo del espíritu científico se hizo más sutil después de Aristóteles, cuando comenzó a abrirse camino una nueva tendencia hacia el panteísmo y el politeísmo. Es significativo a este respecto constatar cómo la escuela de librepensadores inspirados en Epicuro, como en general los librepensadores de todas las épocas y naciones, no han sido promotores en el campo de la ciencia de ningún principio creativo y, si bien Lucretius Carus afirmaba con énfasis respecto a Epicuro que él «potuit rerum cognoscere causas»[507], esto no era más que un fruto de la pomposa retórica del ateísmo: menos que en ningún otro podemos observar en Epicuro conocimientos de *ciencia natural*. La flor de la ciencia griega es Aristóteles. Él falleció en 322 a.C., pero en los tres siglos que siguieron a su muerte las ciencias naturales avanzaron muy poco, si no tenemos en cuenta las investigaciones puramente formales o descriptivas del tipo de la geometría o de la astronomía[508]. ¿Por qué? Porque en el clima espiritual de la Antigüedad existían otras fuerzas que obstaculizaban el desarrollo.

«Se puede afirmar con pleno fundamento que entre los griegos y romanos no se dieron las ciencias naturales –dice un autor ya citado[509]–. A pesar de un inicio bastante prometedor en apariencia, las ciencias se mostraron incapaces de un desarrollo ulterior. Ciertamente, en el curso del milenio que separa a Tales y Pitágoras de la caída del Imperio Romano de Occidente, algunos pensadores aislados manifiestan una excepcional profundidad. Indiscutiblemente, Aristóteles y Arquímedes se cuentan entre los mayores maestros de la humanidad. También la escuela de Alejandría pareció durante un tiempo asegurar un progreso continuo en el dominio de las ciencias naturales. Pero nada demuestra más claramente la detención que sufrió entre los antiguos el estudio de la naturaleza como el simple hecho de que, unos cuatrocientos años después de Aristóteles –intervalo de tiempo igual al período que va

de Roger Bacon a Newton–, pudiera aparecer un personaje como Plinio, este compilador de informaciones no verificadas. Es como si Herodoto y Tácito se hubieran intercambiado su lugar».

Sé que me preguntarás: «Pero ¿por qué los primeros cristianos no fueron ellos mismos creadores de ciencia?». Pues porque no tenían tiempo para ello, como en general es probable que no tenga tiempo para la ciencia un cristiano enteramente entregado a la ascesis, a pesar de que sólo él está en posesión de las aptitudes necesarias para una ciencia verdadera. Ulteriormente, el desarrollo de una ciencia cristiana se ha visto impedido por causas meramente históricas, las mismas que *en general*, en las condiciones de cualquier creencia, obstaculizaron el desarrollo de la ciencia. Pero además de esto, el cristianismo primitivo, que era puro y elevado, resultaba sin embargo bastante pobre en terminología en comparación con aquello que ya era del dominio de los ascetas. En la temprana Iglesia los hombres todavía no disponían de tiempo para reflexionar y articular sus propias vivencias; ya la vida corría a un ritmo demasiado rápido como para ocuparse de ciencia, y el sentimiento vital estaba demasiado anclado en lo escatológico como para ocuparse de la figura de este mundo, pasajera y pronta a derretirse y desplomarse de un momento a otro. Pero la idea de la Providencia, según la cual Dios dirige sin intermediario la vida del mundo, era ya entonces viva y clara; de un modo semejante a como el Salmo 104 [103] contemplaba al Creador, los antiguos cristianos contemplaban con piadosa alegría la unidad y la armoniosa medida de las leyes del mundo: «¡Cuán numerosas son tus obras, Señor, todas las has hecho con sabiduría! La tierra está llena de tus criaturas»: este tema musical penetra toda la actitud ante la vida de los primitivos cristianos. Escucha: ¿Acaso no constituyen un suntuoso desarrollo de este tema las palabras de san Clemente Romano[510]?:

«...fijemos nuestra mirada atentamente en el Padre y Creador de todo el Universo y adhirámonos a los magníficos y sobreabundantes dones y beneficios de su paz. Mirémosle con la inteligencia y contemplemos con los ojos del alma su magnánimo designio. Consideremos cuán blandamente se porta con toda su creación. Los cielos, movidos por su disposición, le están sometidos en paz. El día y la noche recorren la carrera por él ordenada, sin que mutuamente se impidan su camino. El Sol y la Luna y los coros de las estrellas giran, conforme a su ordenación, en armonía y sin transgresión alguna, en torno a los límites por El señalados. La tierra, germinando –κυφοροῦσα– conforme a su voluntad, produce a sus debidos tiempos copiosísimo sustento para hombres y fieras y para todos los animales que se mueven sobre ella, sin que jamás se rebele ni mude nada de cuanto fue por Él decretado. Con estas mismas ordenaciones se mantienen las regiones insondables de los abismos y los parajes inescrutables bajo la tierra. La concavidad –κύτος– del mar inmenso, contraído por artificio suyo a la reunión de las aguas, no traspasa jamás las cerraduras que le fueron puestas en torno suyo, sino que, como Dios le ordenó, así hace. Díjole, en efecto: 'Hasta aquí llegarás y tus olas en ti se romperán' (Job 38,

11). El océano, invadeable para los hombres, y los mundos que están más allá de él[511] se dirigen por las mismas ordenaciones del Señor. Las estaciones de la primavera y del verano, del otoño y del invierno, se suceden en paz unas a otras. Los escuadrones de los vientos cumplen a su debido tiempo su servicio sin estorbo alguno. Y las fuentes perennes, construidas para nuestro goce y salud, ofrecen sin interrupción sus pechos para la vida de los hombres. Y los más menudos animalitos forman sus ayuntamientos en concordia y paz. Todas estas cosas ordenó el gran Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todas sus beneficios, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo. A Él sea la gloria y la grandeza por eternidad de eternidades. Amén».

Estas expresiones constituyen ciertamente el desarrollo del antiguo tema bíblico, pero ¡cuántos acentos de una profundidad nueva resuenan aquí! *Allí*, la atención se dirige a lo que en la naturaleza causa estupor, a aquello que parece interrumpir su curso normal, a lo que se denomina en los libros de divulgación «milagros de la naturaleza»; *aquí*, por el contrario, la atención se dirige a la medida homogénea de las leyes que regulan lo cotidiano, a la universalidad del Logos. *Allí* impresionaba lo tempestuoso; *aquí* es la calma lo que nos atrae; *allí* se alababa con estruendosa inspiración la potencia y la fuerza de Dios; *aquí* se glorifica con himnos serenos su mansedumbre y paciencia. *Allí* la naturaleza aparecía y desaparecía con un solo gesto de su Creador; *aquí* está sometida a sus propias leyes, dadas por el Hacedor y Padre, comunes para todo el universo e incluso para los mundos desconocidos de más allá del océano[512]. En una palabra, la admiración ha pasado de la fuerza elemental a la regularidad racional de la naturaleza. La percepción de la naturaleza se ha vuelto más interior, sincera y penetrante.

Y a medida que vamos avanzando se va haciendo más profundo el conocimiento de los aspectos íntimos de la naturaleza. El famoso *Himno a Cristo Salvador* de Clemente Alejandrino, dedicado, por cierto, a *la humanidad* y no a la naturaleza, respira con una nueva representación del significado de la creación, con la tranquila e inconmovible convicción de que fuera de la voluntad de Dios no cae ni un solo pelo de la cabeza. He aquí el himno aludido[513]:

Pacificador de potros indómitos,
ala de pájaros que vuelan derecho,
timón inconmovible de los jóvenes,
pastor de corderos reales.
A tus inocentes
hijos congrega,
para cantar con voces puras santas alabanzas,
para entonar himnos sinceros
a ti, guía de los niños, Cristo.
Rey de los Santos,

Logos omnipotente,
del Padre Altísimo,
Dador de la sabiduría,
Fortaleza de los que sufren,
Dueño de la eternidad,
del linaje humano
Salvador, Jesús,
Pastor, Labrador,
Timón, Brida,
Ala celestial
del santo rebaño,
Pescador de mortales,
de los que se salvan
del piélago del mal;
a los peces puros
en medio del adverso oleaje
lanza el anzuelo
para una dulce vida.
Condúcenos, Señor,
a nosotros, ovejas racionales,
Rey de niños puros.
Condúcenos por la huella de Cristo,
Senda celeste,
Logos eterno,
Perpetuidad ilimitada,
Luz eterna,
Fuente de piedad,
Dispensador de virtud.
Alimento sagrado
de quienes en respetuosa vida alaban a Dios, Cristo Jesús.
Leche celestial
de los más dulces pechos,
de la Virgen llena de gracia,
exprimida por tu Sabiduria.
Nosotros, almas tuyas,
en tiernas bocas
criadas,
con el fresco espíritu
del seno Materno
saciadas;
sencillas alabanzas,
inocentes himnos,
al Rey Cristo,
como santas recompensas
por su enseñanza de Vida
cantemos al unísono.
Acompañemos en procesión con sencillez
al soberano Niño,

vosotros, Coro de Paz,
los hijos de Cristo,
pueblo de santos,
cantemos todos juntos un salmo al Dios de paz.

Este conjunto de ideas monoteístas en torno a la Providencia y al orden de las leyes de la creación se repite en toda la literatura patrística ulterior, pero asumiendo de un modo preponderante un tono apologético, es decir, dirigido a «los de fuera», a «los otros». Cuando se orienta hacia «los propios», hacia un círculo íntimo en el que reina la cordialidad y es posible abrir el alma, entonces se libera un sentido amor, no sólo hacia el Creador y Hacedor, sino también hacia la criatura misma. Un sentimiento infinito de *aguda* ternura y un estremecimiento palpitante de *amor* compasivo hacia el entero «Adán primordial» punzan el corazón del asceta, una vez que ha conseguido purificarlo de la corteza del pecado. Cuando ha sido lavada la suciedad del alma por medio de un prolongado esfuerzo ascético, por la continua renuncia, por un amplio empeño en «prestar atención a uno mismo», entonces, ante el espejo de esta conciencia renovada y pneumatófora, la creación se manifiesta como lo que en verdad es: un ser autónomo, pero que sufre; un ser de un valor maravilloso, pero que está cubierto de suciedad, como el hijo pródigo de Dios. Sólo el cristianismo ha hecho nacer un sentimiento de enamoramiento de la creación, desconocido en etapas anteriores, sólo el cristianismo ha provocado al corazón humano la herida de una compasión enamorada hacia todos los seres. El «sentimiento de la naturaleza», si entendemos por él la relación con el ser de *la criatura misma*, y no sólo con sus formas abstractas, si vemos en él algo más que un placer estético subjetivo buscado exteriormente en las «bellezas naturales», este sentimiento, decimos, es enteramente cristiano, y fuera del cristianismo es categóricamente inconcebible[514], porque presupone el sentimiento de la realidad de la creación. Pero este sentimiento de la naturaleza no ha nacido ni puede nacer en el alma de aquellos «moderados» cuya postura podemos denominar *homo-i-ousiana*, inclinada al protestantismo, tendente a racionalizarlo todo, siempre a favor del mero entendimiento, sino en los ascetas y en los que emprenden con rigor el camino espiritual, realizando un gesto heroico que traspasa el freno del entendimiento, es decir, en aquellos que han adoptado el *homoousios* como forma de vida.

Los hombres han podido concebir esta relación con lo creado sólo cuando han aprendido a ver la creación con nuevos ojos: no ya como un mero caparazón repleto de demonios, ni como una emanación cualquiera de la Divinidad, ni como una aparición fantasmagórica suya, semejante al reflejo del arco iris en las gotas de agua, sino como una criatura de Dios responsable de sí y que posee en sí misma autonomía e independencia, criatura amada por Dios y capaz, por tanto, de responder a su amor. Por el contra-

rio, todas las otras representaciones, que parecen exaltar a la creación, la reducen en realidad a la nada: la independencia, el ser propio de la criatura, su libertad de auto-determinación, todo esto no es más que una pura *ilusión imaginaria*. En estas concepciones, la creación como tal no es absolutamente nada, y son reales tan sólo los demonios o la «substancia» que se ofrece como fundamento de esta nada, una substancia incognoscible e implacable; pero tanto los demonios como esta substancia, no poseyendo lo único que puede pretender fundamentar en sí mismo la propia realidad, esto es, el amor trinitario, pierden su carácter absoluto y resultan así, de nuevo, unas meras ilusiones. Toda concepción del mundo que se sitúe fuera del cristianismo acaba revelando su esencia más profunda en el acosmismo y el ateísmo: para ella no existen ni Dios ni el mundo.

«Dios no puede dejar de ser Dios, del mismo modo que un triángulo no puede hacer que la suma de sus ángulos no equivalga a la suma de dos ángulos rectos»[515]; la suposición del egoísmo divino, esto es lo que convirtió a Dios en demonio en la mente de los hombres. Por el contrario, la idea cristiana de Dios como Amor esencial, como Amor *en el interior* de Dios y, por tanto, también *fuera* de sí mismo; la idea de la humildad de Dios, de la propia *exinanición* kenótica[a], manifestada ya por primera vez en la creación del mundo, es decir, en el hecho de poner junto a sí una existencia autónoma, de otorgarle la libertad de desarrollarse conforme a sus propias leyes, todo ello como consecuencia de un acto gratuito de benevolencia por el que Dios se pone límites a sí mismo; la idea de la humildad de Dios, del autoempequeñecerse[b] de Dios, esta idea, digo, fue la que puso por primera vez las bases para el reconocimiento de una creación autónoma y, como tal, moralmente responsable de sí misma ante Dios. En el mundo antiguo no podía subsistir la idea de una responsabilidad moral de la criatura ante Dios, porque no existía la idea de la libertad de lo creado. Cristo llevó la idea de la humildad de Dios hasta su límite extremo: Dios, ingresando en el mundo, deja a un lado la figura de su Gloria y asume la figura de su criatura (Flp 2, 6-8), se somete a las leyes de la vida creatural[516] y no violenta el curso del mundo, no fulmina al mundo con sus rayos ni lo ensordece con su trueno, como pensaban los paganos (recordemos al menos el mito de Zeus y Semele), sino que se limita a arder débilmente ante él con mansa lucecita, atrayendo de este modo hacia sí a esta creación suya pecadora y fatigada, devolviéndola a la razón, pero no castigándola. Dios ama a su criatura y sufre por ella, sufre a causa de su pecado. Dios tiende las manos a su creación, la perdona, la vuelve a llamar, espera que vuelva hasta Él su hijo pródigo. Y la humanidad, que recapitula la creación, es responsable por ella ante Dios, del mismo modo que un hombre es responsable por otro hombre.

a. *samo-unichizhenie*.
b. *samo-umalenie*.

Ciertamente, aquí no ha quedado expresada con exactitud la idea dogmática; pero lo he hecho con premeditación, para que, delineada de un modo más tosco y, con ello, más visible, pueda la idea servir de cauce a las impresiones que vienen de una vivencia directa.

Esperanza de salvación y renovación para la criatura, un sentimiento doloroso de libre responsabilidad por lo creado, una aguda compasión hacia toda criatura, una profunda conciencia de la propia impotencia, impotencia que viene del pecado y de la falta de pureza, todo esto invade el alma del asceta, penetrando en ella hasta la fuente secreta de las lágrimas. Nosotros, que hemos sido redimidos, nosotros, que todo lo hemos recibido de Dios, estamos todavía enterrados en el pecado y casi hemos perdido la capacidad misma de ver el mundo, tan espesa es la capa del pecado que nos ciega; y esto a pesar de que «tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17); a pesar de que Cristo, en el momento más solemne de su vida terrena, ordenó a sus discípulos: «Id al mundo entero y proclamad el Evangelio *a toda criatura* – πάσῃ τῇ κτίσει» (Mc 16, 15); a pesar de tener en nosotros «la esperanza del Evangelio…, que ha sido proclamado *a toda criatura bajo el cielo* – ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν» (Col 1, 23); a pesar de que «la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 19-23).

«Amor a la naturaleza… Muy bien, pero ¿y el ascetismo?, ¿y la fuga de lo que se muestra como natural?», se oyen las objeciones de los hombres mundanos. Como respuesta, afirmo de antemano que en la literatura secular el espíritu del ascetismo cristiano ha permanecido hasta ahora absolutamente incomprendido, y que aquello que se dice de él es enfocado de un modo exterior y carece de todo fundamento. Las palabras de los escritores no religiosos sobre las prácticas espirituales son, en la gran mayoría de los casos, discursos lamentables, provocados en parte por la ineptitud de sus adversarios eclesiásticos, y en parte también por la imposibilidad de hablar sobre la experiencia ascética *desde fuera* de la experiencia misma. De aquí viene el que habitualmente no se capte ninguna diferencia esencial entre el ascetismo cristiano y el ascetismo de las otras religiones, especialmente del hinduismo. No es difícil ciertamente «demostrar» la identidad de uno y de otro yuxtaponiendo algunas palabras aisladas y comparando algunas expre-

siones sacadas de contexto. Pero quien haya penetrado en la esencia interna de uno y otro ascetismo podrá decir que no hay en el mundo nada más opuesto. Aquel ascetismo es huida, éste es astucia; aquél es triste, éste está colmado de alegria. Aquél se basa en la mala noticia de que el mal impera sobre el mundo; éste, en la buena nueva de la victoria que ha derrotado al mal del mundo. Aquél promete la superioridad, éste la santidad. Aquél parte del hombre, éste de Dios. Aquél desdeña la creación y, si bien se esfuerza en obtener poderes mágicos sobre ella, tiende involuntariamente hacia su mal; éste aprecia la creación con un amor de enamorado, si bien odia el pecado que la corroe, y al asceta no le hacen falta poderes mágicos, porque la criatura, una vez restablecida en la gracia, se desuncirá del yugo de la heteronomía del pecado y podrá vivir por sí misma, conforme a la imagen del ser que le fue otorgada desde toda la eternidad. Para aquel ascetismo, todo es fantasmagórico y sólo desde fuera parece maravilloso, mientras que por dentro es inmundo y lleno de carroña; para éste, todo está colmado de realidad, y la belleza visible desde fuera no es más que «lodo» y podredumbre en comparación con la que yace escondida en lo más recóndito de la criatura, hechura de Dios. Para aquel ascetismo, la creación está esclavizada a la cadena de sus causas; para éste, la criatura se autodetermina libremente en relación con su Creador y Padre. Para aquel ascetismo, la muerte es un elemento constitutivo de la vida creatural; para éste, la muerte es algo que carece de sentido en el proyecto originario y por eso constituye un fenómeno contingente, que ha sido ya extirpado de raíz por Cristo. Aquel asceta huye por el gusto de huir, para esconderse; éste huye para volverse puro, para vencer. Aquél cierra los ojos a la creación; éste se esfuerza en limpiarla de sus manchas, para poder así ver más claro. No hay nada más opuesto que estos dos tipos de ascetismo. Desesperanza y triunfo, desaliento y alegría, esta es la diferencia que resalta ya desde un principio[517].

Pero cuanto más profunda ha sido la obra ascética, más claramente aparecen a la luz estos elementos específicos de la actitud cristiana hacia la creación en general, y especialmente hacia el hombre. El cristiano que no acepta la obra ascética hasta el final, que no se educa a sí mismo con trabajos espirituales; el cristiano que continúa siendo «de este mundo»[518]; el cristiano que no es capaz de permanecer «por encima de la confusión mundana»[519] y que ya no busca este estado, sólo tal cristiano puede maldecir la creación de Dios, fruncir el ceño por asco hacia tal o cual fenómeno natural de la vida creada y desdeñarlo. Date cuenta: ¿Quién si no la "intelliguentsia"[a] *siente*

a. Se denomina con esta palabra a la "casta" de los intelectuales que comenzó a ejercer un gran influjo en la sociedad rusa a partir de los años sesenta del siglo XIX, y que serían el seno donde prendió la idea de la revolución. El término deriva del latín, lengua franca del seminario ruso, del cual provenían muchos intelectuales. La palabra no deja de tener un sentido caricaturesco, que connota una crítica a la falsa inteligencia, a la semi-intelectualidad o al carácter partidista de los intelectuales.

desprecio hacia el matrimonio? ¿Acaso la *Sonata Kreuzer* de L. Tolstói, esta obra típica de la "intelliguentsia", no está al mismo tiempo llena de inmundicia y profanación? ¿Acaso ese menear la cabeza ante el cuerpo, en un gesto entre condescendiente y despectivo, y en el fondo con una repugnancia llena de suciedad, por parte de personas con una visión «científica» del mundo, no supone una actitud que niega la realidad de este mismo cuerpo en su profundidad secreta, en su raíz mística? El ascetismo no es aceptado porque no se admite su esencia ideal, que es la idea de la *divinización*[520], la idea –me atrevo a utilizar una expresión deteriorada por los herejes– del *cuerpo santo*.

Los representantes de la "intelliguentsia" recriminan a la concepción eclesial de la vida por un pretendido dualismo metafísico, y no se dan cuenta de que ellos arrojan sobre la Iglesia[521] la mentira de un dualismo *que proviene de ellos mismos*. Por su parte, la teología de los santos Padres, en grado sumo y de forma neta, desarrolla la verdad de que la vida eterna no es sólo vida del alma, sino también del cuerpo; así, según Gregorio de Nisa, ἡ ζωὴ αὕτη οὐ τῆς ψυχῆς ἐστι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος[522]. No es solamente «el alma del cristiano» la que se hace «partícipe de la naturaleza divina – κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται»[523], sino también el cuerpo; el hombre se une con Dios no sólo espiritualmente, sino también corporalmente. Como dice Simeón el Nuevo Teólogo, «homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur»[524], etc. La purificación del corazón abre la mirada sobre el mundo de arriba y, de este modo, reestructura al hombre en su integridad. El alma se ilumina, se esclarece también el cuerpo; con un alma santa está conjugado también un cuerpo santo.

Las columnas de la concepción eclesial de la vida, san Ireneo de Lyon, san Metodio de Olimpo, san Atanasio el Grande, san Juan Crisóstomo y muchos otros han expresado esta idea con tanta claridad y la han sostenido con tal grado de firmeza, que el lector acostumbrado a mirar al ascetismo a través de los ojos de los escritores laicos (que se atreven a pronunciarse sobre este fenómeno, bien por ignorancia, bien por mala voluntad, contra la Santa Iglesia), tal lector, digo, no podrá menos de quedar estupefacto.

La idea del cuerpo santo…

No es otra la finalidad a la que sirven los ayunos; pues bien, por la misma causa interior que le lleva a rechazar los ayunos, *se avergüenza* la "intelliguentsia" de la comida. Esto lo hace sinceramente, y es tanto más terrible por cuanto lo hace con sinceridad. El intelectual no entiende de comida, ni tanto menos de gusto, ni siquiera sabe qué significa *gustar*, qué significa una comida *santificada*; no «gustan» del don de Dios, ni siquiera «comen» alimentos, sino que «engullen» substancias químicas. Se realiza una simple «función fisiológica» de carácter animal, dolorosamente vergonzante; y esta «función» le repugna, se avergüenza de ella. Se avergüenza y sin embar-

go la hace; es la razón por la que el intelectual come con cinismo, se casa con cinismo, de modo provocador, atentando contra el pudor propio y el ajeno. No tiene en el alma tranquilidad y paz, sino sólo agitación y depresión: es el primer signo de un alma privada de la gracia, que no está agradecida a la vida, que desprecia el don inapreciable de Dios, que desea en su orgullo reorganizar *a su modo* la existencia entera.

Para resaltar, en comparación con este modo despectivo de sentir el mundo, o mejor, de no sentirlo, propio de la "intelliguentsia", para resaltar, digo, cuán diferente resulta la actitud eclesial, traigo a la memoria algunos cánones referidos a la vida corporal, es decir, reglas eclesiales que establecen la actitud del creyente hacia *el cuerpo*, y además recuerdo que esta expresión de la conciencia eclesial no ha sido pronunciada por un eudemonista cualquiera, sino por ascetas y luchadores a favor de la idea de la ascesis. Estos son los cánones de los santos Apóstoles[525]:

«*Canon 5*. Que el obispo, o el presbítero, o el diácono, no expulse a su mujer so pretexto de piedad. Y si la expulsa, será excluido de la comunión eclesial; si se obstina, será despojado de la dignidad sacerdotal».

«*Canon 51*. Si alguien, un obispo, presbítero o diácono, o cualquiera fuese su grado en el ministerio, se apartase del matrimonio, y de la carne y el vino, no en función de la obra ascética de la continencia, sino por desprecio, olvidando que todo es muy bueno y que Dios, al crear al hombre, los creó varón y mujer, de modo que aquél, en su blasfemia, calumnia la creación: éste, o bien vuelve al camino recto, o bien será despojado de la dignidad sacerdotal y excomulgado de la Iglesia. Asimismo se procederá con los seculares».

Aún más fuertes son los cánones promulgados en el sínodo local de Gangra. «El sínodo que tuvo lugar en Gangra, de la metropolía de Paflagonia –relatan Zonra y Balsamón[526]–, se celebró después del primer concilio de Nicea contra un tal Eustacio y los que pensaban como él, los cuales, blasfemando contra el matrimonio legítimo, decían que ningún casado tiene esperanza de salvarse ante Dios. Dándoles crédito tanto hombres como mujeres, los primeros despedían a sus esposas y las segundas, abandonando a sus maridos, querían vivir en la castidad; mas después, no soportando la vida celibataria, caían en el adulterio. Los adeptos de Eustacio enseñaban también otras cosas contrarias a la tradición y las costumbres eclesiales, se apropiaban de las ofrendas de la Iglesia, y las mujeres se vestían entre ellos con ropas masculinas y se cortaban el pelo. Del mismo modo, prescribían el ayuno incluso en día de domingo, pero rechazaban los ayunos establecidos por la Iglesia y comían despreciando la carne; y en las casas de los hombres casados no querían ni orar ni comulgar, les volvían las espaldas a los sacerdotes casados y despreciaban, como si fuesen impuros, los lugares en los que se encontraban las reliquias de los mártires, y juzgaban a todos

los que poseían dinero y no lo entregaban como si no hubiese ya para ellos esperanza de salvación; y muchas otras cosas prescribían y enseñaban. De este modo, en contra de ellos, los santos padres reunidos en sínodo han redactado los siguientes cánones...».

He aquí alguna de estas reglas[527]:

«Canon 1. Si alguien condena el matrimonio, y le repugna la mujer creyente y piadosa que se une con su marido, si le impreca diciéndole que no podrá llegar al Reino, sea anatema sobre él».

«Canon 4. Si alguien juzga a propósito de un presbítero casado que no es conveniente comulgar de los dones presentados por éste en la liturgia que celebra, sea anatema sobre él».

«Canon 9. Si alguno permanece casto o se abstiene del matrimonio porque siente repugnancia hacia él, y no en razón de la misma bondad y santidad de la virginidad, sea anatema sobre él».

«Canon 10. Si alguno de entre los que son vírgenes, en el nombre del Señor, se creyera por encima de los que están casados, sea anatema sobre él».

«Canon 14. Si alguna mujer, por repugnancia hacia el matrimonio, desea abandonar al marido y marcharse, sea anatema sobre ella».

Y muchas otras. Anatemas semejantes fueron proclamados también sobre quienes condenaban todo vestido de seda y todo ropaje «hermoso», sobre aquellos a quienes repugnaba la carne, sobre aquellos que se inventaban arbitrariamente ayunos en domingo, etc.[528]

Son ejemplos del modo como la Iglesia mira la vida, que es don de Dios, y las manifestaciones de la vida. El intelectual, el hombre del entendimiento[a], que vive de la *homo-i-ousía*, sólo de palabra confiesa que «ama» toda realidad mundana; él *todo* lo considera «natural», pero en la práctica odia el mundo *en su totalidad*, y en su vida *concreta* desearía incluso destruirlo todo para poner en lugar del mundo las nociones de su *propio* entendimiento, es decir, esencialmente su Yo que se afirma tan sólo a sí mismo; y en realidad le repugna todo lo que es «natural», porque lo natural es algo vivo y por lo tanto concreto, imposible de encerrar en conceptos, mientras que el intelectual quisiera ver reinar por todas partes no la vida, sino sólo lo artificial, sólo el imperio de las fórmulas y los conceptos, con tal de que sean *los suyos*. El siglo XVIII, que constituyó por excelencia el siglo de la intelectualidad, y no sin fundamento fue denominado «el Siglo del Iluminismo» –ciertamente, del «iluminismo» de los intelectuales–, se propuso conscientemente como objetivo: «¡Que todo sea artificial, nada natural!». Una naturaleza artificial en forma de jardines podados a tijera, una lengua artificial, unas costumbres artificiales, un Estado artificial (revolucionario), una religión artificial. Quien coronó esta aspiración a lo artificial y mecánico fue Kant, este gran representante de la intelectualidad, en el cual

a. *rassúdochnik-intelligent*.

no había (y no tendría por qué haber, conforme a su concepción) *nada* que fuese natural, comenzando por los hábitos de vida y terminando por los elevados principios de la filosofía. Esta mecanización de la vida entera presenta, si se quiere, una propia (y extraña) grandiosidad, el hálito de Lucifer Caído; pero todas estas fantasías, al fin y al cabo, no se mantienen más que en virtud de aquella *creatividad* que le roban a la vida dada por Dios. Y lo mismo hay que decir sobre los autores contemporáneos que han desarrollado la doctrina de Kant.

De un modo completamente diferente mira a la vida el asceta «inteligente»[a]. Éste, aunque no considera el orden de cosas existente como «natural», sino como resultado de una corrupción de la naturaleza, es capaz de amar al mundo con un amor verdadero, sufriendo con misericordia y cubriendo con su mansedumbre la suciedad depositada sobre el mundo. «Amando a todos los hombres –como dice abba Thalassio[529]– él no ama nada de lo que es humano», es decir, no ama aquello que es propio de la humanidad pecadora. Desarrollando ulteriormente el pensamiento del santo abba podemos decir, según la mente de los santos padres, que «amando a toda criatura, él no ama nada de lo que es creado», es decir, de lo que es propio de la criatura caída. Nada tiene por qué disgustarle o irritarle, ni siquiera la propia persona ni las propias debilidades[530]. Una bondad de alma que no excluye el mostrar en algunas ocasiones una santa ira, pero sin enojo, sin nerviosismo, sin salidas histéricas: he aquí cuál es la disposición de ánimo del asceta, equilibrada y siempre igual a sí misma. Con medida y en paz transcurre su vida, llevando adelante su obra ascética como el sol recorre su camino[531].

Y cuanto más alto se eleva el asceta cristiano por su sendero hacia el país de arriba, cuanto más claramente se ilumina su ojo interior, cuanto más profundamente desciende el Espíritu Santo a su corazón, con tanta mayor pureza contempla él mismo aquel núcleo interior de la criatura, de un valor absoluto e incondicional; con tanto mayor ardor prende en su alma la compasión hacia este hijo pródigo de Dios que es la entera creación. Y en los instantes en que el Espíritu descendía sobre los santos, en sus más elevados impulsos de oración, ellos se veían iluminados por un amor cegador e irradiante hacia la criatura. La misma Santísima Señora descubrió a uno de sus elegidos que «entrar en la soledad de la profesión anacorética (*sjimnichestvo*) significa consagrar la propia vida a la oración por el mundo entero»[532].

El ascetismo como fenómeno histórico constituye la directa continuación de los antiguos carismáticos; en esencia, los ascetas son los carismáticos de los nuevos tiempos, y los carismáticos fueron ascetas anticipados. La vinculación entre la pneumato-foría y la ascesis es indudable[533]. Y pre-

a. Ya no *intelligent*, sino *umnyi*, que ejercita la *um*: mente profunda, inteligencia espiritual, νοῦς.

cisamente entre los carismáticos y los ascetas se pueden encontrar los ejemplos más significativos de aquel sentimiento al que yo no sabría dar otro nombre sino el de «enamoramiento de la criatura».

Por este motivo, en el «Gran Canon de nuestro venerable padre Andrés de Creta y Jerusalén», es decir, en esos momentos de firme penitencia y auto-flagelación, cuando el aspecto ascético de la ortodoxia alcanza su punto culminante, la conciencia nos fustiga con el recuerdo de los atentados cometidos contra *el cuerpo*:

> ¡Oh, sí!, he emulado a Lamech, el homicida de un tiempo,
> matando mi alma como a un hombre,
> mi intelecto como a un joven;
> y, a la par con el primer asesino, Caín,
> *matando mi cuerpo como a mi hermano*,
> con mis instintos voluptuosos[534].

Es uno de los numerosos gritos emitidos por el alma que se arrepiente. La corrupción del organismo creatural se atribuye a un gran pecado, y el cuerpo es llamado *hermano*, del mismo modo que, muchos siglos después, Francisco de Asís se dirigía a su cuerpo llamándolo «hermano asno», y al modo como el venerable Serafín de Sarov llamaba a nuestra carne «amigo nuestro»: «No debemos –decía él– tomar sobre nosotros obras ascéticas por encima de la medida; debemos esforzarnos por que *el amigo*, nuestra carne, sea creyente y capaz de realizar las virtudes».

Se trata de la misma idea que, en un tono diverso, resuena en el ritual de la sepultura:

> Lloro y me lamento cuando pienso en la muerte
> *y veo nuestra belleza creada a imagen de Dios yaciente*
> sin imagen y sin gloria
> habiendo perdido su aspecto[535],

o aún:

> Lloro y me lamento cuando pienso en la muerte
> y veo yaciendo en el sepulcro nuestra *belleza*, creada a imagen de Dios,
> sin forma, sin gloria, carente de aspecto
> ἰδὼ... τὴν κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα
> ἄμορφον ἄδοξον μὴ ἔχουσαν εἶδος[536].
> ¡Oh, prodigio!, ¿qué es este misterio que se ha hecho con nosotros?
> ¿Cómo hemos sido entregados a la corrupción?
> ¿Cómo nos hemos unido con la muerte...?.

O aún:

> *Imagen soy de tu gloria inefable*,
> pero llevo las llagas de los pecados
> εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀῤῥήτου δόξης σου
> εἰ καὶ στίγματα φέρω πλημμάτων[537].

¿Cuál es esta belleza creada a imagen de Dios – ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης? Por el cántico citado, no cabe duda de que se trata de aquella misma belleza que yace «en los sepulcros», sin imagen, carente de aspecto, corrompida. Nuestro *cuerpo* es esta belleza, esta imagen de la inefable gloria de Dios – εἰκὼν ἀῤῥήτου δόξης. Esta es la comprensión litúrgica de la imagen de Dios, que le es propia también, hay que decirlo, al ánimo del pueblo ruso, y que se expresó con la mayor claridad en la lucha unánime contra el afeitado de la barba[538]; esta comprensión de la imagen de Dios encuentra además su confirmación en la literatura patrística. Así, Tertuliano[539] y san Agustín[540] veían la imagen de Dios en el hombre y la semejanza del hombre con Dios precisamente en el cuerpo humano.

Ciertamente, estos fragmentos han sido citados al azar. Se podría escribir un libro entero sobre la idea del cuerpo como un principio de valor absoluto en la literatura litúrgica. Entre nosotros, hasta el momento, no ha nacido una teología litúrgica, es decir, una sistematización de las ideas teológicas que están contenidas en nuestro culto. Ahora bien, precisamente en el culto es donde late la autoconciencia viviente de la Iglesia, porque el culto es *la flor* de la vida eclesial y, además de esto, su raíz y su semilla. ¡Qué gran riqueza de ideas y de nociones nuevas en el campo de la dogmática, qué abundancia de observaciones psicológicas profundas y de indicaciones morales podría recoger aquí un investigador, incluso no especialmente perseverante! Sí, la teología litúrgica espera todavía su cultivador.

Dios y el mundo, el espíritu y la carne, la virginidad y el matrimonio, son realidades que están en antinomia, en una relación mutua de tesis y antítesis. Para una visión religiosa superficial, este carácter antinómico podría pasar casi inadvertido, pero con ello se reducirían esencialmente a cero tanto la tesis como la antítesis. Un hombre que no haya experimentado el combate de la fe y que no cargue sobre sus espaldas con un camino ascético recorrido no llegará a comprender la belleza interna ni de la tesis ni de la antítesis. Así, para una fe carente de profundidad el libertinaje y el matrimonio son cosas del mismo género, y el matrimonio mismo se diferencia poco del libertinaje: ambos son reducidos a una especie de semi-matrimonio y semi-fornicación; no sin razón, a ese mundo religiosamente superficial se le llama en una de sus partes no «luz» ni «tinieblas» (aunque, para ser justos, en otra de sus partes sí debería ser llamado así), sino «semi-luz, semi-mundo»[a]; la "intelliguentsia" entera, en su esencia mística, no es más que *démi-monde* o por lo menos tiene como nota dominante, la que le da su tono, este carácter de *démi-monde*. Es el inevitable sentimiento de la vida de todas aquellas almas que se han apegado a la tierra.

a. Juego con el doble significado de la palabra *svet*, que en este contexto significa tanto «luz» como «mundo», en el sentido de la «sociedad mundana».

Sin embargo, en la medida en que la persona se va espiritualizando aflora progresivamente a su conciencia la belleza tanto del primero como del segundo polo de la antinomia; ésta se agudiza, la tesis y la antítesis se hacen cada vez más incompatibles en el plano del entendimiento, más irreconciliables para el razonamiento natural, llegando así a excluirse la una a la otra. Pero al mismo tiempo la antinomia, para la conciencia religiosa superior, se muestra como un valor espiritual dotado de una unidad intrínseca, como una totalidad integral no formada de elementos yuxtapuestos desde fuera, sino alentada por una propia vida interior. El asceta espiritualizado ha podido recibir la verdad de una cualquiera de las mitades de la antinomia: el otro término de la dualidad, polarmente complementario, se fijará en su conciencia con una fuerza directamente proporcional a la altura religiosa del receptor. En particular: la virginidad verdadera es también la única capaz de comprender en profundidad la importancia del matrimonio. Sólo desde una altura se aprecia otra altura; las montañas crecen ante nuestros ojos a medida que ascendemos más y más por la cumbre situada enfrente. Del mismo modo, sólo desde la altura de una conciencia que se ha hecho íntegra por su virginidad se puede comprender la santidad del matrimonio y su diferencia *cualitativa* con el libertinaje; sólo la verdadera virginidad, la que es fruto de la gracia, comprende que el matrimonio no es un mero «instituto» convenido por la sociedad para la vida en común, sino una institución divina que recibe de Dios su principio. Y viceversa, tan sólo un matrimonio puro, sólo una conciencia que vive el matrimonio en la gracia, permite comprender el significado e importancia de la virginidad: sólo el hombre casado comprende que el monacato no es un mero «instituto» de la estructura jurídica eclesial, sino algo instituido por el mismo Dios y que se diferencia *cualitativamente* de la misantropía del soltero. Esto es válido también en relación con otros aspectos de la vida corporal[541].

Pasemos ahora a la cuestión general de la creación. Aquí hace acto de presencia la misma antinomia. Cito algunos ejemplos concretos de ella.

Tomemos en consideración el caso de Orígenes, asceta llamado «Adamantino» por su ejercicio heroico de la vida cristiana, que no ganaba más de 4 óbolos (unos 15 kopeks) al día, y esto en Alejandría, donde la vida era cara; un asceta que a menudo pasaba las noches en vela y ayunaba rigurosamente; espiritualista entre los espiritualistas, llegó, según se cuenta, incluso a castrarse por causa del Reino de los Cielos. El complemento de todo lo dicho hasta aquí, para el *entendimiento* natural, sería el odio a la creación. Pero no hay nada así en una vida forjada por una antinomicidad viviente. ¡Escúchalo y verás! (Recuerdo sólo que, en opinión de Orígenes, los astros celestes son los cuerpos de los ángeles que han estado de acuerdo en someterse voluntariamente a la vanidad para poder prestar un servicio al proceso cósmico y a la restauración universal).

«Dirige ahora tu mirada –casi grita el asceta-filósofo[542] en el entusiasmo propio de la oración–, dirige ahora tu mirada hacia aquellos seres [los astros celestes] sometidos a la vanidad no por propia voluntad, sino por la voluntad de Aquel que los ha sometido, y que viven en la esperanza de la promesa, y piensa si no sería posible aplicarles las siguientes exclamaciones de Pablo: 'Quisiera separarme del cuerpo para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor' (Flp 1, 23). En todo caso, creo que lo mismo podría decir el Sol: 'Quisiera separarme del cuerpo para estar con Cristo, que es con mucho lo mejor'. Pero Pablo añade: 'Con todo, es más útil para vosotros que permanezca en el cuerpo' (Flp 1, 24). Ciertamente también el Sol puede decir: 'Es más útil que permanezca en este cuerpo celeste y luminoso, por amor a la revelación de los hijos de Dios'. La misma cosa tenemos que pensar sobre la luna y las estrellas. Veamos ahora qué significa la libertad de la creación y la liberación de la esclavitud. Cuando Cristo entregue el Reino al Dios y Padre, entonces también estos seres animados, junto con todo el Reino, serán entregados al gobierno y régimen del Padre. Entonces 'Dios será todo en todos'; pero estos seres pertenecen al todo; por eso Dios estará también en ellos, como en todas las cosas».

Me viene a la memoria a este respecto aún otro ejemplo: «Que la puesta del sol no os encuentre en vuestra ira» (Ef, 4, 26), escribía el apóstol Pablo a los efesios. Fíjate qué explicación más penetrante de las palabras del Apóstol ofrece san Antonio el Grande: «Y no sólo en la ira –sostiene el Asceta–, sino en ninguno de vuestros pecados, porque el sol puede juzgaros por los hechos cometidos durante el día, por vuestros malos pensamientos»[543].

Y he aquí el caso de un santo de Abisinia, san Jafkerana-Egzie de Guguben[544], «estrella purísima y luminosa», como lo denomina su *Vida*:

«En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo –dice su *Vida*–, comenzamos con la ayuda de nuestro Señor Jesucristo a escribir la vida y los hechos ascéticos, y el trabajo, y la continencia, no sólo de pan y de agua, sino también de palabras vanas que matan el alma. Y recordamos la riqueza de la paciencia manifestada a los hombres; y lo que él llevó a cabo en secreto ¿quién lo sabrá, fuera de su Creador? Relataremos la bondad de nuestro padre, excelente en sus hechos, *abba* Jafkerana-Egzie. No añadiremos nosotros la mitad de las cosas, sino que (escribiremos sólo aquello que) nos ha llegado a la lengua o nos ha saltado a los ojos, como dice el Libro de las Parábolas: 'Hay un mar cuya largueza, anchura y profundidad no son conocidas, y llegó un pájaro, de nombre 'Ewit, el más pequeño de todas las especies de pájaros. Vino sobrevolando y bebió de este mar'. Oh, amados, ¿acaso se vaciará el mar por haber bebido el pájaro? Así, no se vacía ni se agota la vida de este *abba* anacoreta, estrella evangélica, cabeza de las estrellas resplandecientes, manso de corazón, cuyas lágrimas estaban siempre cerca de sus ojos por el amor de Dios y sentía en su corazón dolor por todos, por los hombres, por las fieras, e incluso por los gusanos». «Verdaderamente –se dice en otro lugar de la *Vida*– disponemos de nuestro padre el *abba* Jafkerana-Egzie, que reza por nosotros, y no sólo por nosotros,

sino por el universo entero; por el metropolita y por el rey, para que se le otorgue la fe ortodoxa, por los cristianos para que se mantengan, por los paganos para que se les conceda la conversión, por toda criatura para que obtenga misericordia y compasión». «Y le honraban los reyes, gobernadores y dignatarios (*makvanen*, *seyum*) por su pobreza y soledad. Era terrible para ellos, como es terrible un león. A todos los que acudían a él les consolaba dirigiéndoles hacia el bien. Su casa estaba abierta a todos». Sus hazañas ascéticas eran de lo más severo. «Ayunaba día y noche». «Renegó del mundo presente para conseguir el mundo del más allá, cerró sus oídos para no oír palabras vanas, cerró sus ojos para no ver el ajetreo vacío, deseando contemplar el rostro de Jesús, el Esposo Celeste, y escuchar con claridad su dulce voz. Dejó de hablar con los hombres, porque le ardía en el corazón el amor hacia Dios», y se entendía con los que venían a él sólo por medio de señales o con la ayuda del alfabeto. «Seguidamente –continúa la *Vida*– comenzó a ejercitarse en una dura ascesis, en los trabajos, las vigilias, la plegaria, inclinaciones, frecuentes ayunos acompañados de oraciones, con todo lo cual sus lágrimas se vertían como fuentes de agua; en la continencia y en el frenar la lengua. Los huesos de sus caderas se contrajeron, se endureció la piel de su cabeza, y sus ojos se oscurecieron por las muchas lágrimas, sus piernas se entumecieron de tanto permanecer de pie, y todo entero estaba seco por el olvido de comer y de beber. Hermanos, todo esto lo hacía a la luz; lo que llevó a cabo en el secreto nadie lo sabe fuera de su Creador. Permaneció seis años en tales trabajos ascéticos. Después marchó a la tierra de Hamel y subió a la montaña llamada Aifarba. Aquí vivió un año alimentándose con plantas del desierto, frutos silvestres y raíces». Durante el resto de su vida, «comía por año tres medidas (*efa*), pero no de pan, sino de semillas de hierba, y ¿quién sabe, fuera de Dios su Creador, si las comía o no?». Durante tres años no bebió agua (no olvidemos que en el calor ardiente la sed es especialmente punzante), contentándose con humedecer en agua 3 hilillos de hierba, que después, durante la comida, exprimía en la boca. «En los días de lluvia limpiaba una piedra y bebía lo poco que de ella escurría». «Aún un ejercicio de ascesis espiritual: ayunaba durante 40 días, excepto los sábados, sin ingerir nada: ni hojas ni agua. Pasó así tres cuarentenas. Entiende bien, oh hombre, si es que tienes inteligencia para comprender: tres veces cuarenta ¿no hacen 120 días? Y esto, como te he dicho, no durante un año, sino en el curso de tres años». «Una nueva obra de ascesis espiritual: Jafkerana-Egzie realizaba en cada hora 7.000 inclinaciones, como una rueda, y su número total era de 42.000. Ignoraba el ayuno de tres días, y sólo practicaba el de cuatro, cinco días, ayunando a veces durante toda una semana». En cierta ocasión se instaló «en la isla de Galila, donde no habitaba nadie: era un lugar desierto. Aquí vivió en ayunos, oración y lágrimas durante tres años, glorificando a Dios; vivió en continencia tres años, no disponiendo de ayudantes ni para la tala de los árboles, ni pa-

ra la carga del agua, sin nadie que le consolara, sino que organizó su supervivencia como alguien que está fuera del cuerpo».

Tales eran las hazañas ascéticas de este hombre *al que le dolía el alma por los gusanos*, de este orante por la entera creación. Transcribo un relato altamente significativo, que pone de manifiesto la relación del Santo con las criaturas:

«Escuchad de nuevo –nos invita la *Vida*– algo de la grandeza de este extraordinario abba Jafkerana-Egzie, estrella venerabilísima. Había por aquellos días un monje, un santo de Dios, de nombre Zacarías. Vivía en la isla Galela, donde había habitado por algún tiempo el santo abba Jafkerana-Egzie. Se contemplaban el uno al otro con ojos espirituales, y era grande el amor que se tenían. Una vez acordaron entre sí: 'Encontrémonos allí mismo, sobre el lago Asaf, yo vendré desde Guegueben y tú desde Galela, para consolarnos el uno al otro por la gloria de Dios'. Y fijaron el día. Y así, se levantó el admirable Jafkerana-Egzie en Dabra Guegueben y se calzó. El santo de Dios abba Zacarías se levantó también en la isla Galela y se calzó. Y caminaron sobre el lago como sobre la tierra firme por la virtud de su Señor; se encontraron en medio del lago y se abrazaron espiritualmente. Abba Zacarías se quitó sus sandalias y sacudió el polvo; se descalzó también abba Jafkerana-Egzie y encontró algunas gotas sobre sus sandalias. Abba Jafkerana las mostró a abba Zacarías: 'Hermano mío bienamado, ¿por qué están húmedas mis sandalias, mientras que en las tuyas he observado cómo sacudías el polvo? Dímelo, te lo ruego, hermano mío bienamado'. Abba Zacarías respondió: 'Padre, levántate, roguemos al Señor Dios nuestro que nos revele por qué se ha encontrado humedad en tus sandalias'. Escuchando esto, abba Jafkerana dijo: 'Que sea como tú dices'. Se levantaron juntos y oraron. Después de la oración dijo abba Zacarías a abba Jafkerana-Egzie: 'Padre, no es por causa de mi excelencia por lo que esto me ha sido revelado, sino por causa de la grandeza de tu oración. Tus sandalias están mojadas porque has escondido unos granos de cebada para que los pájaros no se los coman, mientras que Dios es misericordioso y piensa en toda la creación y le da alimento. Por eso ha aparecido humedad sobre tus sandalias'. Escuchando esto, abba Jafkerana-Egzie dijo a abba Zacarías: 'Reza por mí, padre'. Y estuvieron conversando hasta el mediodía, y después regresaron a su propio monasterio. El admirable Jafkerana-Egzie dejó de esconder a los pájaros los granos de cebada y siguió rezando sobre este asunto. Al cabo de algunos días se levantó el santo abba Jafkerana-Egzie, se puso como antes sus sandalias en los pies, y convinieron espiritualmente entre ellos el día en que se encontrarían. Y abba Zacarías se levantó en la isla de Galela y se calzó sus sandalias, como antes. Y avanzaron ambos sobre el lago como sobre tierra firme y se encontraron en el lugar precedente. Y se quitaron sus sandalias, sacudieron el polvo, y no había humedad en las sandalias del santo abba Jafkerana-Egzie...».

Este relato es una de las numerosas historias contenidas en las *vidas* de los ascetas. En la casi totalidad de estos relatos hagiográficos se representa la vida del santo en el seno de la naturaleza, «en medio de las fieras»; se describe el modo como las fieras salvajes le obedecen y los cuidados que el santo les procura; son frecuentes los milagros de animales que se someten y se ponen al servicio de los ascetas[545]. «Vivió con las fieras»: con estas po-

cas palabras, que podemos encontrar con tanta frecuencia en las *vidas* de los *abba*-ascetas, se expresa toda la esencia de la convivencia restablecida con todas las criaturas de un modo nuevo y ejemplar. He aquí el verdadero «quiliasmo», con el que no se atreven ni a soñar los modernos adeptos a las ideas de un falso milenarismo. Por falta de espacio no aduciré más ejemplos, que de todos modos se pueden encontrar en abundancia en las *vidas* de los santos y en los *Paterika*[8].

Vamos a citar ahora a Hermas, carismático romano y asceta de finales del siglo I y comienzos del II. Su *Pastor* está escrito todo en tonos ascético-escatológicos. También aquí la severidad de la continencia se combina con una admirable y penetrante audacia en la vivencia de la belleza.

«El amo que me crió –así comienza Hermas su *Pastor*[546]– me vendió en Roma a una señora por nombre Roda. A ésta, después de muchos años, la volví a reconocer y empecé a amarla como a una hermana. Al cabo de algún tiempo la vi lavándose en el río Tiber y le tendí la mano ayudándola a salir del agua. Viendo, pues, su belleza, pensé para mis adentros: '¡Qué feliz hubiera sido de haber tenido una mujer como esta en belleza y carácter!' Esto solo pensé y nada más. Después de algún tiempo, como marchara yo en dirección a Cumas, glorificando las criaturas de Dios por lo grandes y magníficas y poderosas que son, quedeme dormido según andaba. Y en aquel punto un espíritu me arrebató y me condujo a través de no sé qué sendero intransitable –δι' ἀνοδίας τινὸς–, por el que ningún hombre hubiera podido caminar. Era un barranco escarpado y cortado por las aguas. Habiendo, pues, atravesado aquel torrente vine a parar a una llanura, y allí hinqué mis rodillas y empecé a hacer oración al Señor y a confesar mis pecados. Estando yo en mi oración, he aquí que se abre el cielo y veo a aquella mujer que yo había codiciado, la cual me saludó desde el cielo diciendo: 'Alégrate, Hermas'. Alzando hacia ella los ojos le dije: 'Señora, ¿qué haces tú aquí?'. Y ella me respondió: 'He sido aquí levantada para acusar tus pecados delante del Señor'. Dígole yo: '¿Con que tú vas a acusarme a mí?'. 'No –me contesta–; pero escucha las palabras que quiero decirte. El Dios que mora en los cielos y que creó del no ser todo lo que es y lo ha multiplicado y acrecido por amor de su santa Iglesia está irritado contra ti porque pecaste en mí'. Respondíle yo y le dije: '¿En ti he pecado yo? ¿De qué manera? ¿Acaso te dije jamás palabra vergonzosa? ¿No te consideré siempre como a una diosa? ¿No te respeté como a una hermana? ¿Cómo me calumnias, ¡oh mujer!, en esas cosas perversas e impuras?'. Echándose a reír, me dijo: 'A tu corazón ascendió el deseo de la maldad. ¿O es que no crees tú que sea cosa mala para un hombre justo que el mal deseo suba a su corazón? Sí, pecado es, y grande –dijo–. Porque el hombre justo piensa pensamientos justos. Ahora bien, a aquel que piensa pensamientos justos su gloria le conserva –κατορθοῦται– en el cielo y tiene al Señor propicio en todo negocio. Los que traman, en cambio, maldades en sus corazones, se acarrean muerte y cautiverio, mayormente aquellos que tratan sólo de ganarse este mundo, se ufanan de sus riquezas y no se atienen a los bienes por venir'... Apenas hubo terminado

8. Los *Paterika* son colecciones de dichos y gestas de los padres monásticos. Las «Vidas» de los santos (*Zhitie*), a las que con tanta frecuencia se refiere Florenski, constituyen un género literario, entre lo milagroso y lo edificante, muy apreciado por el pueblo ruso.

ella de pronunciar esas palabras, se cerraron los cielos, y yo me quedé temblando de pies a cabeza y profundamente triste. Porque me decía a mí mismo: 'Si un pecado como ese se me tiene en cuenta, ¿cómo podré salvarme? ¿O cómo lograré aplacar a Dios por mis pecados consumados? ¿O con qué palabras rogaré al Señor que sea misericordioso conmigo?'». En el curso de estas reflexiones se le apareció a Hermas en una visión la Iglesia en la figura de una Anciana. Continúo citando las palabras del autor: «Me saludó diciendo: 'Hermas, alégrate'. Y yo, triste y lloroso, le dije: 'Señora, Dios te guarde'. Y me dijo: '¿Cómo estás triste, Hermas? Tú, el paciente y manso, el que está siempre risueño, ¿cómo tienes esa cara de pena y no estás alegre?'. Y yo le contesté: 'Por culpa de una mujer muy buena que dice que he pecado contra ella'. Y ella me dijo: '¡En manera alguna cosa tal dice bien con un siervo de Dios! Sin embargo, es cierto que a tu corazón subió el deseo de ella. Ahora bien, semejante deseo –βούλη– acarrea pecado a los siervos de Dios. Consejo malo, en efecto, y aturdidor –ἔκπληκτος– es para un espíritu del todo santo y ya probado el desear una obra perversa, y lo es señaladamente para Hermas, el continente –Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής–, que vive apartado de todo mal deseo y lleno de toda sencillez y de inocencia grande'»[a].

Éste es el pecado del gran continente y pneumatóforo Hermas, el cual, como puede verse, transcurría sus días en ayunos y oraciones. Esto era así hasta la adquisición de la plenitud del Espíritu: la construcción de la Torre-Iglesia todavía no había terminado. Pero he aquí que en una nueva visión se le aparece a Hermas, como una anticipación profética del futuro, la Torre-Iglesia en su forma culminada. La purificación ascética del mundo ya ha sido llevada a cabo, la plenitud de los tiempos ya se ha cumplido. El Pastor le muestra a Hermas la Construcción divina. Con ello puede Hermas penetrar proféticamente con su mirada en el futuro y expresar la pureza finalmente alcanzada por la creación. Este es el cuadro de ese futuro, desbordante por todos lados de una pacífica hermosura[547]:

El Pastor, que conducía a Hermas, «se quería marchar; pero yo –escribe Hermas– le cogí del zurrón y me puse a conjurarle por el Señor que me explicara todo lo que me había mostrado. Respondiome él: 'Ahora tengo un poco de trabajo; más adelante te lo explicaré todo. Aguárdame aquí hasta que vuelva'. Díjele yo: 'Señor, ¿qué voy a hacer aquí solo?'. 'No estás solo –me replicó–, pues estas vírgenes están contigo'. 'Encomiéndame, pues, a ellas', le dije. Llamolas entonces el Pastor y les dijo: 'Os entrego a éste hasta que yo vuelva'. Y se marchó. Yo me quedé solo con las vírgenes. Ellas estaban muy alegres y se mostraban muy amables conmigo, señaladamente las cuatro de entre ellas más gloriosas. Dijéronme entonces las vírgenes: 'Hoy no viene el Pastor aquí'. 'Pues ¿qué voy a hacer yo?', les dije. 'Espérale –me contestaron– hasta la tarde; si para entonces ha llegado, él hablará contigo; si no, te quedarás con nosotras hasta que vuelva'. Yo les respondí: 'Le esperaré, desde luego, hasta la tarde; mas si para entonces no ha llegado, me marcharé a mi casa y volveré mañana por la mañana'. Ellas me contestaron, diciendo: 'A nosotras

a. He tomado como base, en todas las citas del *Pastor*, la traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Los Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

fuiste entregado; no puedes, por tanto, retirarte de nuestro lado'. 'Pero ¿cómo me voy a quedar?', repliqué yo. 'Dormirás –me contestaron– con nosotras como un hermano y no como un varón. Porque tú eres hermano nuestro y en adelante queremos habitar contigo, pues te amamos sobremanera'. Yo, a pesar de todo, tenía vergüenza de quedarme con ellas. Entonces la que de entre ellas parecía la primera empezó a besarme, y las demás, como vieron que ella me besaba, empezaron también a besarme, y me llevaron en torno a la torre jugando conmigo. Por mi parte, me había vuelto joven, y empecé también a jugar con ellas. De ellas, en efecto, unas formaban corros de danza, otras bailaban sueltas, otras cantaban. Y yo, en silencio, iba caminando con ellas en torno a la torre y me sentía muy contento en su compañía. Viniendo la tarde, intenté marcharme a mi casa; mas ellas no me lo consintieron. Pasé, pues, en su compañía aquella noche y dormí junto a la torre. Extendieron ellas sus túnicas de lino en tierra y me acostaron en medio de ellas, y ninguna otra cosa hacían sino orar. Y yo oraba también juntamente con ellas y no con menos fervor. Las vírgenes, que me veían así orar, se llenaban de alegría. Y allí me quedé hasta el día siguiente, a la hora segunda, en compañía de las vírgenes. Entonces llegó el Pastor y les dijo a las vírgenes: '¿Le habéis hecho alguna insolencia?'. 'Pregúntale –respondieron– a él mismo'. Yo entonces le dije: 'Señor, estoy muy contento de haberme quedado con ellas'. '¿Qué has cenado?', me preguntó. 'Cené, señor –le respondí–, palabras del Señor durante toda la noche'. '¿Te recibieron bien?', me dijo. 'Muy bien, señor', contesté».

Esta es la victoria sobre el pecado que vive en la carne, esta es la inocencia que corona el esfuerzo ascético. Pero *esta* inocencia espiritualiza la sexualidad y le otorga las alas de la inspiración: supone su iluminación, y en ningún caso su erradicación en un equilibrio sin vuelo y asexuado; supone el *florecimiento* de la sexualidad, y no su castración. Esta victoria, esta inocencia, esta inspiración santa, se obtienen por la conquista del Espíritu, en la comunión con las muchachas misteriosas, que representan los dones del Espíritu. La plenitud de la virginidad se dará sólo en la plenitud del Espíritu, esto es, *al final* del esfuerzo ascético de toda la humanidad eclesial, en el cuerpo divinizado de la criatura universal; un anticipo de esta plenitud de inocencia cumplida no la encontramos más que en la plenitud anticipada del Espíritu, esto es, *al final* del esfuerzo ascético del cristiano singular, en la carne divinizada del santo. Las santas *reliquias*, entendiendo esta palabra en sentido tanto literal como simbólico, son las semillas secas y deshojadas, como si estuvieran muertas, del cuerpo santo: «No resucitará si no muere». La verdadera afirmación de sí reside en la negación de sí, conforme a la ley superior y espiritual de identidad, así como la negación de sí es aquello que resulta del acto de afirmarse según la ley de identidad inferior y carnal. Como el Ave Fénix, abrazada a la pira mortal, revive renacida en el fuego, así también resucita la carne en la ardiente renuncia a sí misma, porque este bautismo de fuego es tan sólo *un aspecto* de la renovación espiritual, el aspecto que mira al pecado. No existe otra vía. La Iglesia pone ante la vista de Hermas este hecho: que la imagen de la pureza suprema que

se le había aparecido constituye un ideal, y que éste no es alcanzable por un acercamiento gradual ni por un desarrollo continuo, sino por el *salto discontinuo* de la *renuncia* a la aseidad; y esto parece hacerlo la Iglesia para insistir ante todo en la continencia, e incluso le da a Hermas la prescripción de vivir desde ahora con su mujer como con una hermana[548], gesto ascético (*pódvig*) bastante habitual en el medio de los primeros cristianos, y que por causa de los abusos que se derivaban de su práctica fue abolido en su forma primigenia, asumiendo ulteriormente el aspecto del monacato.

La pureza virginal delineada por Hermas constituye un *ideal*, así como la plenitud del Espíritu Santo constituye también una *aspiración* en la esperanza. Pero las cumbres más altas de la humanidad santa aparecen ya iluminadas por los rayos del Astro que está por venir, del Cristo Apocalíptico. Por su empeño ascético (*pódvigom*) han adquirido el Espíritu, y en los dones de la gracia del consuelo que aporta el Paráclito encuentran las fuerzas del amor supremo hacia la criatura. Son los «vasos de elección del Espíritu»[549], los «vasos llenos de la gracia hasta rebosar»[550]. El mismo Hermas manifiesta en sí mismo una pureza que es inaccesible para el hombre que se encuentra fuera de la gracia. Es posible que unas relaciones semejantes con almas femeninas congeniales se dieran también en san Juan Crisóstomo[551] o san Atanasio el Grande. Recuerdo aún el ejemplo de san Serafín de Sarov, de Teófanes el Recluso[552].

Tenemos también el ejemplo de *abba* Juan, hegúmeno del Monte Sinaí, digno de admiración, que vivió en el siglo VI. Su *Escala*, en especial su primera mitad, es capaz de hacer que se petrifique en un terror de hielo un corazón sorprendido de improviso en su desorden interno; recuerdo aunque sólo sea el *Discurso V*, donde se describe «*la celda*» con los más severos ejercicios de autotortura. En esta *Escala* se encuentra el *Discurso XI*, titulado: «Sobre la incorrupción, la ausencia de mancha y la castidad, que los hombres corruptibles alcanzan por los ejercicios ascéticos y con duros trabajos». Aquí, en una entera serie de medidas de aislamiento, un lector con prejuicios o poco atento podría encontrar abundante material para demostrar que el ascetismo supone una lenta autocastración[553]. Quizá no exista en toda la literatura ascética una colección semejante de argumentos a favor de esta demostración. Pero este Juan, riguroso entre los rigurosos, se da prisa en expresar él mismo cuáles son sus aspiraciones profundas, escribiendo con entusiasmo sobre el fin, casi alcanzado, de la vida ascética.

«Alguien me habló –dice Juan[554]– sobre el límite supremo y poco habitual de la pureza – παράδοξόν μοί τις καὶ ἀκρότατον ἁγνείας ὅρον ὁφηγήσατο. 'Porque cierto hombre –dice él–, cuando veía la belleza, κάλλος [de una mujer], se ponía siempre a alabar por ella al Creador; y con una sola mirada se sumergía en el amor de Dios y en un torrente de lágrimas; y era admirable ver cómo lo que para unos constituía un abismo de perdición era para esta otra naturaleza elevada un motivo de

corona'. Si un hombre como éste –añade el Clímaco–, con semejantes sentimientos, hiciese siempre propio este mismo modo de actuar, habría resucitado incorruptible antes de la resurrección general – εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιούτοις αἴσθημαν καὶ ἐργασίαν κέκτηκαι, ἀνέστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως».

La finalidad de la obra ascética consiste, como es sabido, es llegar a la incorrupción y a la divinización del cuerpo por la adquisición del Espíritu. De este modo, esta incorrupción no comporta, a los ojos del más riguroso de los escritores ascéticos, la esterilización interior del asceta, no supone la ataraxia o la indiferencia, sino que representa, por el contrario, la sensibilidad suprema ante la belleza del cuerpo, la capacidad de enternecerse hasta las lágrimas, *de llorar de emoción* al ver un cuerpo femenino bello. El sacrificio penoso de la ascesis y el entusiasmo inspirado, estos dos aspectos aparecen antinómicamente implicados en la cuestión de la sexualidad, así como en otras cuestiones.

«Según la misma regla –continúa diciendo el *Clímaco*[555]– nos conduciremos también en relación con los versos y canciones. Porque a los que aman a Dios les es propio exultar en la alegría y en el amor de Dios, y estallar en lágrimas movidos por los cantos, tanto profanos –ἐκ τῶν ἔξωθεν– como espirituales; para los que aman el placer, sucede lo contrario».

Así, la finalidad a la que tiende el asceta es la de llegar a percibir la creación *entera* en la belleza en que fue primordialmente creada, su victoriosa hermosura. El Espíritu Santo se revela en la capacidad de contemplar la belleza de la criatura. Ver siempre y en todo la belleza: esto significaría haber «resucitado ya antes de la resurrección general», significa anticipar la última Revelación, la del Paráclito.

Por aquel «cierto hombre» del que nos habla Juan Clímaco tenemos que suponer a san Nonus[556], que fue desde el año 448 obispo en Edessa, después en Heliópolis, más tarde, desde el 457, de nuevo en Edessa, y que murió en el 471, es decir, aquel mismo Obispo Nonus que fundó en Edessa el primer lazareto del mundo antiguo. La mujer a la que se refiere el relato no era *por aquel entonces* ninguna santa, sino la prostituta Pelagia, célebre en toda Antioquía (donde por casualidad se encontraba Nonus), la cual, por causa del lujo en que vivía, era llamada *Margarita*, *Perla*. El encuentro entre ella y Nonus se narra con todo detalle en la «*Vida* de nuestra venerable madre Pelagia, antigua cortesana», escrito por el diácono Jacob, de la Iglesia de Heliópolis[557], que fue testigo ocular. Esta historia, por desgracia, es demasiado larga para insertarla aquí; por eso me limitaré a transcribir el inicio del relato del diácono Jacob:

«El santo arzobispo de la ciudad de Antioquía, por ciertas necesidades de la Iglesia, había convocado a ocho obispos de los pueblos cercanos, entre los cuales se contaba Nonas, santo hombre de Dios, mi obispo, venido de Heliópolis, que me

habia tomado consigo; era un hombre extraordinario y un monje perfecto del monasterio llamado Tavenisiot, elevado al episcopado por su vida virtuosa. Cuando los obispos se hubieron reunido en la iglesia del santo mártir Juliano, quisieron escuchar de Nonas un sermón didáctico y se sentaron cerca de las puertas del templo. Nonas comenzó su discurso, diciendo cosas útiles y saludables para los que le escuchaban. Y mientras todos se admiraban de su santa enseñanza, he aquí que ante las puertas de la iglesia vino a pasar una cierta mujer de entre los infieles, una cortesana célebre en toda Antioquia, mujer de gran orgullo, vestida con ropas muy lujosas, adornada de oro, piedras raras y perlas; estaba rodeada por una multitud de jóvenes, hombres y mujeres, ricamente vestidos, que llevaban collares de oro; su rostro era tan bello que los hombres del mundo no podían hartarse del espectáculo de su belleza. Pasando ante nosotros, llenando el aire de perfume, los obispos vieron cómo caminaba provocativamente, la cabeza descubierta, los hombros desnudos; ella bajó los párpados y, con un ligero suspiro, apartó su rostro como compungida por causa de un gran pecado. En cuanto al bendito Nonas, la miró atenta y largamente hasta que ella se perdió de su vista. Después, dirigiéndose a los obispos, dijo: '¿Acaso no os ha complacido la gran belleza de esta mujer?' Como ellos no respondieran, Nonas inclinó la cabeza y comenzó a llorar, recogiendo sus lágrimas en el pañuelo, humedeciéndose el pecho con las lágrimas, y enrojeció toda su cara, y de nuevo les preguntó si no les había gustado aquella belleza. Pero ellos callaban. Nonus dice: 'Verdaderamente, he aprendido mucho de ella, porque el Señor situará a esta mujer en su Juicio terrible y con ella nos condenará. ¿Qué pensáis, pues? Cuántas horas pasa esta mujer en su cuarto ocupada en lavarse, vestirse, dirigiendo todo su pensamiento y su celo en parecer la más bella de todas ante los ojos de sus admiradores en el tiempo; mientras que nosotros, que tenemos en el cielo al Esposo inmortal, a quien desean ver los ángeles, no nos preocupamos de adornar nuestra alma endurecida, que toda es mala, desnuda y llena de vergüenza; esforcémonos en lavarla con las lágrimas de la compunción, de vestirla con la belleza de las virtudes, para que aparezca de un modo conveniente ante los ojos de Dios y para que no sea cubierta de oprobio y rechazada en el momento de las bodas del Cordero'».

Con mayor claridad todavía, este amor a la criatura se encuentra expresado en los máximos representantes del ascetismo ortodoxo, el venerable Macario el Grande e Isaac de Nínive, verdaderas columnas de la Iglesia. Tanto el uno como el otro describen el estado de la elevación suprema y de la máxima espiritualización. Si nos ponemos a evaluar esto último, podríamos llegar a la conclusión de que se trata aquí de aquel fluctuar en el espacio vacío, de aquella gran Nada[558] carente de límites, propia de los místicos no cristianos. Pero no es así. Precisamente en aquel estado se dan cita una concreción y plenitud supremas; aquí precisamente se muestra a la conciencia la criatura en su total integridad y en su contenido eterno, la creación iluminada por el tremolar de una belleza incorruptible que acaba venciendo sobre todo.

El venerable Macario el Grande realizó hazañas ascéticas que parecerían superar las fuerzas humanas, y apenas mantenía la vida en el cuerpo. Su dis-

cípulo Evagrio, atormentado por la sed, le pidió una vez permiso para beber agua. «Date por satisfecho con encontrarte bajo la sombra –le respondió el amabilísimo *stárets*–; muchos están privados también de este consuelo. Son ya doce años en los que no como, bebo ni duermo más de lo necesario para el mantenimiento de la vida». En efecto, el *stárets* probaba la comida sólo una vez por semana. Cuando se veía obligado a la comida común con los solitarios, y éstos le ofrecían vino, el santo no lo rechazaba, aunque después, por una copa de vino bebida, no bebía agua durante un día entero. Su pobreza y ausencia de codicia llegaban hasta el punto de aconsejar que se renunciase a aquellos libros de los que otros pudieran recibir enseñanza; y él mismo ayudaba a los ladrones a sacar las cosas de su celda. Su amor desmedido y su mansedumbre hacia todos son cosas demasiado conocidas para necesitar ser recordadas[559]. Pero he aquí lo que dice el mismo santo sobre los momentos en que se deja sentir la presencia del Espíritu[560]:

«Aquellos que han recibido la dignidad de convertirse en hijos de Dios y de nacer de lo alto del Espíritu Santo, aquellos que poseen en sí mismos a Cristo, *que les da luz y descanso* –ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα–, en múltiples y diversos modos son conducidos por el Espíritu, y la gracia actúa invisiblemente en su corazón por el reposo espiritual – ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Pero apropiémonos de algunas imágenes de los placeres visibles del mundo, útiles para mostrar en alguna medida también la permanencia de la gracia en el alma. Hay momentos en que ellos [los pneumatóforos] se vuelven como los que se regocijan en el banquete del rey, alegrándose con un gozo y un júbilo inenarrables. En otros momentos son como la esposa, *hecha co-partícipe del reposo* –συναναπαυομένη–, en la comunión con su esposo, por el descanso divino – ἀναπαύσει θεϊκῇ. Otras veces se vuelven como ángeles incorporales, tanta es la ligereza con que se encuentran en el cuerpo; en otras ocasiones se sienten como los borrachos de vino, jubilosos y embriagados por el Espíritu, en la ebriedad de los divinos misterios espirituales. A veces, como abrumados por el llanto y el sufrimiento por causa del género humano, y orando por el Adán integral, elevan lamentos y sollozos, encendidos por el amor que el Espíritu muestra a la humanidad. Otras veces reciben del Espíritu tal incendio de júbilo y de amor que, si fuese posible, abrazarían a cada hombre en su propio cuerpo, sin hacer distinción entre el malo y el bueno; a veces llegan a humillarse en sacrificio (*unichizhàiutsia*) hasta tal punto ante el rostro de cada hombre, de tan llenos que están de la sabiduría humilde del Espíritu, que se consideran a sí mismos como los peores y los más insignificantes de todos. A veces son guardados por el Espíritu en una alegría inefable que brota continuamente... En otras ocasiones el alma se serena como en un gran silencio y quietud, viviendo sólo en el gozo espiritual, y en una paz indescriptible, y en el agradecimiento. A veces su alma es hecha sabia por la gracia, en un misterioso conocimiento, en una sabiduría inefable y en una visión del Es-

piritu, Aquel de quien no se pueden seguir las huellas; mas es imposible expresarlo con la lengua y con los labios. Pero otras veces el hombre se hace como uno más de entre los hombres [es decir, 'como todos']... Porque cuando el alma se acerca a la perfección del ser espiritual, purificada por completo de todas las pasiones y unida hasta fundirse con el Espíritu Paráclito mediante una inefable participación en la comunión con Él, y cuando, compenetrándose estrechamente con el Espíritu, es hecha digna de convertirse ella misma en espíritu, entonces el alma se vuelve toda luz, toda ojos, toda espíritu, toda gozo, toda pacificación, toda júbilo, toda amor, toda misericordia, toda bondad y fortaleza».

Con mayor fuerza expresa los sentimientos de las mismas vivencias un asceta aún más severo[561], san Isaac de Nínive[562]:

«La perfección de toda la ascesis –dice él– consiste en estas tres cosas: en la penitencia, en la pureza y en el perfeccionamiento de sí. ¿Qué es la penitencia? El alejamiento de la vida anterior y el lamento por ella. ¿Qué es la pureza – ἡ καθαρότης? Brevemente: *un corazón que tiene misericordia de toda la naturaleza creada* – καρδία ἐλεήμων ὑπὲρ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. ¿Qué es el perfeccionamiento – ἡ τελειότης? El abismo de la humildad –βάθος ταπεινόσεως–, es decir, el abandono –καταλειψις– de todo lo visible y lo invisible (lo visible es todo lo sensible, y lo invisible, todo lo que es objeto del pensamiento), y la liberación de la preocupación por ello».

«En otra ocasión fui de nuevo interrogado: '¿Qué es la penitencia?', y dije: 'Un corazón contrito y humillado'. '¿Qué es la humildad?' 'La mortificación respecto a todas las cosas, asumida sobre sí con rigor y de buena voluntad'. 'Y ¿qué es un corazón compasivo – καὶ τί ἐστι καρδία ἐλεήμων?', y dije: 'El arder del corazón por toda la creación –καῦσις καρδίας ὑπὲρ πάσῃς κτίσεως–, por los hombres, por los pájaros, por los animales, por los demonios y por toda criatura. Y al acordarse de ellos y contemplarlos, sus ojos se vierten en lágrimas por la piedad tan grande y fuerte que le ha arrebatado el corazón. Y su corazón se enternece (*umiliáietsia*) por su gran continencia, y no puede soportar, o escuchar, o ver daño alguno ni la más pequeña tristeza causada a una criatura. Y como consecuencia de esto un hombre así presenta oraciones a todas horas incluso por los seres no racionales, y por los enemigos de la Verdad, y por aquellos que le causan perjuicio, orando para que sean purificados y conservados; e incluso por la naturaleza de los reptiles reza con gran compasión, compasión que se despierta en su corazón sin medida, en virtud de la semejanza con Dios también en esto...' Pero la señal de los que han alcanzado la perfección es esta: si fueran llevados a la hoguera diez veces al día por amor hacia los hombres, esto no les bastaría, así como Moisés le decía a Dios: 'Si les quieres perdonar su pecado, perdónales; pero si no, bórrame también a mí del libro donde me tienes inscrito' (Ex 32, 32), y como decía el bendito Pablo: 'Preferiría

estar apartado yo mismo de Cristo por el bien de mis hermanos' (Rom 9, 3); y aún: 'Ahora me alegro de sufrir por vosotros', los gentiles (Col 1, 24). Y los demás apóstoles, por el amor que tenían a la vida de los hombres, probaron la muerte en todas sus formas. Pero el grado más alto de todo esto tomado en su conjunto es el de nuestro Dios y Señor. Por amor a la creación, entregó a su propio Hijo a la cruz para morir...». En otro lugar, abba Isaac nos trasmite lo siguiente[563]: «Se cuenta también de abba Agathon que habría dicho: 'Quisiera encontrar un leproso, para tomar su cuerpo y darle el mío propio'. ¿Ves cuál es el amor perfecto?...».

Así pues, «la pureza es un corazón que tiene misericordia de toda la naturaleza creada», y «un corazón compasivo es el arder del corazón por toda la creación», cuando se revela para este corazón aquel aspecto propio de toda criatura que la hace digna de un amor pleno y que constituye en consecuencia su aspecto eterno y santo, incluyendo aquí incluso a los demonios y a los «enemigos de la Verdad», es decir, los diablos. La penitencia lleva consigo la humildad del corazón, es decir, su mortificación respecto a todo, la aniquilación en el corazón de la mala aseidad y de la ley inferior de la identidad. El corazón se purifica de aquella inmundicia que le había aislado de Dios y de las criaturas. Y así, aislado ahora por medio de la hazaña ascética de aquel otro aislamiento negativo, el corazón se vuelve casto en la sabiduría (*tselomúdrennym*), es decir, se hace capaz de percibir sin relación a la propia aseidad la belleza de la criatura, y se inflama en amor hacia toda la creación. Esto mismo, con mayor o menor claridad, deteniéndose con más detalle o con más rapidez en una u otra de las etapas del mismo camino, es lo que expresan *todos* los ascetas. Pero ciertamente la plenitud de la pureza es una magnitud propuesta, y no dada[a]. Sin embargo, cada vez que un asceta asciende por poco que sea por la «Escala del Paraíso», vuelve a surgir nítidamente el «sentimiento de la naturaleza». ¿Recuerdas qué es lo que decía sobre el sentido purificador que tiene la creación el obispo Teófanes el Recluso[564]? No me pondré, pues, a citar sus palabras; haré mejor transcribiendo un fragmento de las anotaciones de un *peregrino*[565].

«Y he aquí que ahora voy andando así por los caminos –escribe el peregrino–, recitando sin cesar la oración de Jesús, que para mí es lo más precioso y lo más dulce del mundo. No me preocupo de nada, nada me retiene; desearía no ver ya nada que sea vanidad, y permanecer completamente sólo en mi aislamiento; sólo deseo tener una cosa por costumbre, recitar todo el tiempo la oración, y cuando a ello me aplico me siento muy alegre. Dios sabe lo que sucede conmigo. En este tiempo leía yo mi Biblia y sentía que comenzaba a entenderla más claramente, no como antes, cuando muchas cosas me parecían incomprensibles y me dejaban con frecuencia

a. Juego de palabras: *velichiná zádamaia, i ne dámaia*.

perplejo. Pero cuando comencé a orar en el corazón, *todo lo que me rodeaba me aparecía en un aspecto admirable*: los árboles, las hierbas, los pájaros, la tierra, el aire, la luz, todo parecía decirme que existe por causa del hombre, todas las cosas son un testimonio del amor de Dios hacia el hombre, todas las cosas rezan, cantando la gloria de Dios. Y gracias a esto comprendí lo que en la Filocalía se denomina 'el conocimiento de los logoi de la creación', y vi *el modo como es posible conversar con las criaturas de Dios*. Asimismo *llegué a saber por experiencia* qué significa el Paraíso, y la forma en que se descubre el Reino de Dios en el interior de nuestros corazones». «Durante un mes caminé despacito –continúa el peregrino su relato– y sentí profundamente cuán instructivos pueden resultar los buenos ejemplos vivientes; leía con frecuencia la Filocalía y verificaba todo lo que le había dicho yo al ciego, hombre de oración. Su instructivo ejemplo encendió en mí el celo, el reconocimiento y el amor hacia el Señor; la oración del corazón me regocijaba tanto que pensaba que no había un hombre más feliz que yo sobre la tierra, y me preguntaba cómo en el Reino de los Cielos podría existir un gozo mejor y más grande. No sólo sentía todo esto en el interior de mi alma, sino que todo lo que me rodeaba me aparecía en un aspecto extasiante, y todo me llevaba al amor y al agradecimiento hacia Dios. En todos los lugares me encontraba como en mi propia casa, en todo encontraba el reflejo del nombre de Jesucristo».

En una palabra, la entera creación se le reveló a nuestro peregrino como un eterno milagro divino, como un ser viviente, que ora a su Creador y Padre[566]. Esta percepción constituye en gran medida algo propio de nuestros peregrinos (*stránniki*), y algunos de sus rasgos particulares han quedado impresos en numerosas obras literarias[567].

Del vasto material que habría podido ser utilizado para elucidar la vinculación entre la obra ascética, la virginidad del alma, la pneumatoforia, la compasión que derrama su ternura sobre la criatura y el enamoramiento de la creación, he citado tan sólo una mínima parte. Espero, sin embargo, haber puesto en evidencia con los ejemplos aducidos esta relación, este puente que conduce al asceta hasta la raíz absoluta de la criatura, con la única condición de que el asceta, limpio ya por la obra del Espíritu Santo, separado de la aseidad por la restauración de su persona, haya palpado en sí mismo *su propia* raíz absoluta, esta raíz de eternidad que le ha sido otorgada por la participación en las entrañas del Amor Trinitario. De aquí surge necesariamente una nueva pregunta: ¿Cómo se concibe la criatura en sí misma (*sama v sebé*), o por sí misma (*sama po sebé*), o en cuanto a sí misma (*sama o sebé*)? Es la cuestión de la *Sofía*.

Omnia conjungo. Todo lo unifico

XI. Carta décima: *La Sofía*

...En cuanto pude empezar a llevar una vida independiente me instalé en una pequeña casita solitaria. Estaba solo, sin muebles, sin tan siquiera un banco para sentarme: por todo «mobiliario», únicamente un reloj de pared. Me acomodaba sobre una caja cualquiera, que me servía también de mesa de trabajo. Frío, vacío, apenas qué comer... Especialmente duras eran las tardes. Oscurecía. Comenzaba a lloviznar, y las gotas golpeteaban en el tejado de hierro. Después, de improviso, azotaban con fuerza, ahogando el seco tic-tac del péndulo. Y arreciaba la lluvia en sollozos. El techo gemía en el límite de la angustia, en una fría desesperación. El fragor era como de terrones helados cayendo sobre la tapa de un sepulcro de tablas. Me parecía que tenía el pecho abierto y que la fría lluvia me caía directamente sobre el corazón fatigado y ansioso. Esta lluvia helada de otoño inspiraba espanto y una lúgubre tristeza. En toda la casa no había más que dos seres vivos: el reloj y yo; y también, de vez en cuando, una mosca que zumbaba impotente en la ventana, ennegrecida como unas fauces abiertas. ¡Ah, me confortaba el que al menos la mosca estuviese conmigo y me hiciese compañía...!

De tanto en tanto, para tranquilizarme, me ponía a canturrear con voz temerosa unos versillos tristes que le había oído cantar a un ciego:

¿Subiré a la montaña elevada?,
¿podré ver el abismo profundo?

Dondequiera que va mi tristeza,
sólo a Ti, Eternidad, yo te busco…
¡Tumba, oh, mi tumba!,
tú, mi perpetua morada.
Es mi lecho la arena amarilla,
compañía me hacen las piedras.
Los gusanos serán mis amigos,
es mi madre la Húmeda Tierra.
Madre, Madre querida,
guárdame en el eterno reposo.
Señor, ten piedad…

¡¿Qué sucede?!, ¿quién ha llamado al portón?… Descolgaba la débil linterna, me calzaba las zapatillas y salía a abrir la cerradura del zaguán. En el patio, solamente oscuridad, fango. Presto atención… llaman otra vez. «¡Ya voy!, ¡abro enseguida!». Bajo a la portezuela por la escalerilla resbaladiza. «¿Quién va?». Silencio. Y llaman de nuevo. «¿Quién es?». Siguen sin responder. Descorro el cerrojo de la cancela, la abro: no hay nadie. Y más siniestro aún era tener que volver a la habitación… ¡Cuántas veces me desconcertaban los golpes, cuántas veces abría la puerta, y… sólo el viento venía a hacerme compañía!

A causa de la angustia no podía ni trabajar ni ponerme a rezar. No me venía nada a la cabeza. Como última esperanza, dirigía la mirada hacia el Rostro del Salvador y hacia la lamparilla de barro que ardía ante él. ¡Lugubremente retumbaba en el hierro del techo una repentina ráfaga de viento, que resonaba con un ruido espantoso al sacudir los tres abedules detrás de la ventana!

Y aquí, en esta casita desierta, durante aquellas tardes solitarias, me volvía a la memoria el limpio recuerdo del difunto *stárets* Isidor. Hombre lleno de gracia, embellecido por la gracia, él me ha proporcionado en la vida la percepción más firme, indudable y pura de la personalidad espiritual. Aquello que anteriormente se limitaba a palpitar a veces en mis sueños podía ahora verlo y tocarlo. El mundo espiritual aparecía ante mis propios ojos produciendo una impresión de realidad mayor que la del mundo carnal. A partir de este momento cada vivencia, cada nueva impresión eran verificadas por esta experiencia, la más cierta de todas. Y nació en mí el deseo de comprender a fondo los pensamientos y sentimientos relacionados con la figura del *stárets* Isidor que albergaba en mi corazón, quise tomar conciencia de la belleza de la vida espiritual.

La persona portadora del Espíritu es bella, y lo es en un *doble* sentido. Por una parte es bella *objetivamente*, en cuanto objeto de contemplación para los que están a su alrededor; y por otra parte es bella *subjetivamente*, en cuanto foco de una contemplación purificada y nueva de todo aquello

que la rodea. En el santo se revela a nuestra mirada la belleza de la criatura originaria; y ante la mirada del santo, la criatura originaria se despoja de su corrupción. La eclesialidad es la belleza de la vida nueva en la Belleza Absoluta, en el Espíritu Santo. Esto es un hecho[568]. Pero este hecho, que se desdobla en dos caras, nos mueve indefectiblemente a una reflexión y suscita forzosamente una cuestión: ¿Cómo comprender este aspecto de la santidad y la belleza de la criatura?, ¿cuál es su naturaleza objetiva?, ¿qué supone metafísicamente?

Sin embargo, antes de dar una respuesta a la cuestión planteada, conviene hacer una reserva.

El objeto unitario e integral de la percepción religiosa *se descompone* en el ámbito del entendimiento en una multiplicidad de elementos, en diversas facetas, en fragmentos de lo sagrado, que están privados de gracia: el precioso alabastro se quiebra y las áridas arenas del desierto ardiente absorben ávidamente la mirra sagrada. Ya lo habíamos señalado hablando de las *antinomias* de la razón. Ahora, empero, se trata de aquellos fragmentos que no se encuentran en una *clara* relación antinómica unos con otros, puesto que no representan en este caso cosas *opuestas*, sino simplemente *diferentes*. Cada una de estas facetas lógicas de la vivencia inmediata es, para el entendimiento, muy distinta de las otras y, desde el punto de vista de la lógica, no se percibe ninguna relación con las restantes, porque sólo una experiencia integral puede indicar el lugar propio de cada faceta. El nexo de los diversos aspectos es sintético, y no analítico: es obtenido solamente *a posteriori*, en forma de revelación, es decir, como un hecho de la experiencia espiritual. Esta última, sin embargo, es vivida *no sólo* como un hecho, no sólo como una experiencia intuitiva, sino también discursiva, porque la realidad de esta experiencia es percibida como un acto creativo de la misma Verdad Trinitaria. La síntesis fáctica y dada de los aspectos parciales del objeto de la fe encuentra su justificación, la justificación de su necesidad, en la Luz eterna de la Santísima Trinidad. Y sin embargo, ni tal *justificación* de la síntesis ni *la síntesis* misma pueden ser objeto de una deducción racional. Un ejemplo nos ayudará a verlo con más claridad. Alguien que no supiese nada absolutamente de la existencia de cuerpos geométricos, ¿podría acaso representarse concretamente un volumen, no teniendo entre las manos más que figuras planas, puntos, líneas y superficies parciales, limitadas por tales o cuales contornos («fragmentos planos»[569])? ¿Podemos acaso nosotros representarnos la configuración de un espacio de cuatro dimensiones partiendo de sus tres proyecciones en un espacio tridimensional[570]? No conociendo más que dos colores separados, ¿cómo podríamos imaginarnos el resultado de su combinación? Sucede lo mismo en el ámbito de la fe. Y esto me deja sumamente perplejo. En efecto, a no ser que pretendamos construir un sistema *completo* de conceptos, o exponer un esquema *acabado* que abarque

las experiencias (y eso es precisamente lo que yo no deseo), resulta prácticamente imposible decidir qué ha de decirse y qué ha de omitirse, por dónde comenzar y por dónde seguir. Ninguna serie de conceptos constituye un orden *verdaderamente lógico*, sino que se trata siempre de algo convencional, más o menos cómodo. Los diferentes conceptos son yuxtapuestos *mecánicamente* uno junto a otro. Pero cuando se introduce un objeto religioso en la esfera de la razón, entonces lo más apropiado es la conjunción «y». Porque no se puede decir qué viene primero y qué viene después en el ser eterno de aquello que se experimenta: aquí todo se da unificado. Desde el punto de vista psicológico, por el contrario, un elemento surge antes, otro más tarde, en función de múltiples factores personales. Me es difícil decidir por otro qué secuencia le supondrá menos trabajo concebir. Escribo dándome cuenta de que me estoy dispersando, porque no puedo decir *de un solo golpe* todo lo que se agolpa en mi conciencia.

Hasta ahora me he esforzado en perfilar, mediante algunos ejemplos concretos, el tema principal de mi carta precedente: la percepción por parte del asceta de las raíces eternas del universo creado, gracias a las cuales la criatura se mantiene en Dios. Mas la percepción de lo eterno en cuanto tal equivale desde el ángulo cognoscitivo a la visión de las cosas en su necesidad interna, o sea, en su sentido, en la razón de su existencia. Aprehendiendo el valor incondicional de las criaturas, el santo asceta ve la razón de su ser objetivo, su Λόγος. Y dado que la razón secundaria no se concibe como actualmente existente más que en la medida en que hunde sus raíces en la Razón Absoluta, en la medida en que se nutre de la Luz de la Verdad, aparece claro que la razón verdadera de las cosas, considerada desde el punto de vista de lo creado, es un acto: el acto por el cual la criatura renuncia a su aseidad, sale de sí, y por medio del cual, tras haberse agotado a sí misma hasta la extenuación[a], encuentra en Dios su fundamento. Con otras palabras, la razón de una cosa es, desde el punto de vista de la criatura, el amor a Dios y la visión de Dios que de este amor se sigue: una idea particular sobre Dios, es decir, «una representación relativa del Absoluto». Desde el punto de vista del ser divino, en cambio, la razón de la criatura es «la representación absoluta de lo relativo», la idea que Dios tiene sobre una cosa particular: aquel acto por el que Dios, en una indecible autohumillación[b] en la kénosis de su cualidad infinita y absoluta, *tiene la bondad* de pensar, junto con el contenido divino de su pensamiento divino, también lo finito y lo limitado, introduce en la plenitud de ser de las entrañas trinitarias el semi-ser indigente de la criatura, otorgándole ser propio[c] y autode-

a. *kak samo-istoschäiuschaiasia*.
b. *samo-umichizhenie*.
c. Juego de palabras: *v polnotü bytiá*: en la plenitud del ser; *polu-bytié*: semi-ser; *samo-bytié*: ser propio, literalmente «auto-ser».

terminación; es decir, que sitúa a la criatura como si estuviera en un mismo nivel consigo mismo. Desde el punto de vista de Dios, la razón de la criatura es el amor de autoexpoliación[a] de Dios hacia lo creado. Por medio de un acto indescriptible (en el cual se conjugan y cooperan mutuamente la humildad inexpresable del amor divino y la audacia incomprensible del amor de la criatura), entrando en la vida de la Trinidad Divina que está por encima de todo orden (porque la cifra «3» en ella no posee un orden), este amor-idea-mónada, este *cuarto* elemento hipostático suscita en relación consigo mismo una distinción ordinal –κατὰ τάξιν– de las Hipóstasis de la Santísima Trinidad, la cual *condesciende por bondad*[b] a entrar en esta correlación establecida entre Ella misma y su propia criatura, y a dejarse, en consecuencia, determinar por ella; de esta manera la Trinidad «se despoja»[c] o «se vacía»[d] de sus atributos absolutos. Permaneciendo omnipotente, Dios se relaciona con su propia creación como si no lo fuese: no *violenta* a la criatura, sino que la *convence*; no *impone*, sino que *suplica*. Permaneciendo como «unidad» (*edino*) en sí mismas, las Hipóstasis se muestran en su mutua «alteridad» (*ino*) en relación con la criatura. Esto último se revela en el carácter que asume la actividad providencial tanto en la vida individual como, sobre todo, en los tres Testamentos sucesivos con el conjunto del mundo. Dicho de otra forma, estos tres Testamentos, los cuales se descubren en prefiguración y por anticipado en la vida *personal* de la mónada de una manera ontogenética, se repiten integralmente en la historia de *toda* la creación de una manera filogenética.

Pero, querido mío, perdóname por estas toscas y odiosas pinzas y escalpelos con que me veo obligado a «preparar» fibras muy delicadas del alma. Sobre todo, no quieras ver en mis frías palabras algún tipo de especulación metafísica, un «gnosticismo». No representan más que unos pobres esquemas aplicados a lo que el alma experimenta. La mónada de la que hablo no es una substancia *metafísica*, dada por una definición lógica, sino que constituye el hecho de una experiencia viviente. Constituye un dato religioso, determinado no *a priori*, sino *a posteriori*: no por el orgullo de una construcción, sino por la humildad de la aceptación. Es verdad que me veo obligado a servirme de una terminología metafísica, pero estos términos no poseen en *mi* discurso un sentido rigurosamente técnico, sino convencional o, más bien, simbólico: su significado no es otro que el de unos colores válidos para pintar una vivencia interior. Así, utilizo el término «mónada», es decir, una cierta unidad real. Esta mónada, en cuanto tal, desde un punto de vista lógico y metafísico, tendría que contraponerse a las restantes móna-

a. *samo-unichizhitelnaia liubov.*
b. *blagovoliáschei.*
c. *istoschăiuschei.*
d. *opustoshăiuschei.*

das, debería excluirlas de la esfera de su Yo; o bien, habiendo perdido su propia singularidad, habría sido asimilada por las otras mónadas para fundirse con ellas en una unidad indistinta, la de los elementos.

Pero en los estados espirituales precisos de los que aquí se trata nada pierde su individualidad. Todas las cosas son percibidas como interiores unas a otras en una vinculación orgánica, como soldadas entre sí gracias al libre gesto ascético de la renuncia propia, como un ser unificado interiormente, con una integridad interior; en definitiva, como un ser *pluri-único*. Todo es *uni-substancial* y todo es *hétero-hipostático*. No es una unidad simplemente dada, elemental, fáctica, la que hace homogéneo a este «todo»; se trata de la unidad realizada por un acto eterno, el equilibrio móvil de las hipóstasis, comparable al equilibrio energético móvil que se establece entre unos cuerpos que emiten una radiación y que constantemente se intercambian su energía; es un *movimiento inmóvil* y un *reposo en movimiento*. El amor «agota» eternamente a cada mónada y eternamente la «glorifica»; hace salir a la mónada de sí misma y la instituye en sí y para sí. El amor despoja siempre para poder siempre dar; sin cesar mortifica para eternamente revivificar. La unidad en el amor es la que saca a cada mónada de un estado de pura potencialidad, es decir, de un estado de sueño y vacío espirituales, de un estado caótico e informe, y la que, de este modo, le otorga realidad, actualidad, vida, manteniéndola siempre en vela. El *Yo* puramente subjetivo, alienado y ciego de la mónada se despoja de sí mismo a favor del *Tú* de otra mónada y, por medio de este *Tú*, se vuelve puramente objetivo, es decir, demostrado y fundado. Percibido por una tercera mónada como un *Yo* que se demuestra a sí mismo por medio de la segunda, este *Yo* de la primera mónada se reencuentra a sí mismo en cuanto demostrado en la *persona-Él* de la tercera; es decir, que lleva a término el proceso de la prueba de sí mismo y se convierte en «para sí», recibiendo al mismo tiempo su «en cuanto a sí», porque el mismo *Yo* ya demostrado representa el «para otro» percibido objetivamente de este «en cuanto a sí». De un estado de desnuda y vacía identidad consigo misma –«¡Yo!»–, la mónada pasa a convertirse en un acto pleno de contenido, que vincula sintéticamente un Yo con un Yo (Yo = Yo); de este modo llega a ser un órgano del Ser único[571].

El amor de Dios que se derrama en este Ser: tal es el acto creador gracias al cual él recibe, en primer lugar, *la vida*, después *la unidad* y, en fin, *el ser*. La unidad, no siendo un hecho, sino acto, es la derivada mística de la vida, mientras que el ser es la derivada de la unidad: el ser verdadero es una relación substancial con otro, un movimiento fuera de sí mismo, que a la vez procura la unidad y parte de la unidad del ser. Cada mónada no existe, sin embargo, más que en la medida en que admite la entrada en ella del amor divino, «porque en Él [en Dios] *vivimos*, *nos movemos* y *existimos* – ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν» (Hch 17, 28). Este «Gran

Ser» (pero no aquel que veneraba Augusto Comte, sino el que es verdaderamente grande) es la *Sabiduría* realizada de Dios, חָכְמָה, *Hokhᶜmah*, Σοφία, *Sofía* (*Premúdrost'*)[572].

La Sofía es la Gran Raíz del conjunto de la creación (cf. Rom 8, 22: πασα ἡ κτίσις, es decir, la creación *integral*, y no simplemente *todo* lo creado), por la cual lo creado se sumerge en las entrañas de la vida intratrinitaria y por la cual recibe la vida eterna de la Fuente única de la Vida. La Sofía es la esencia originaria de la creación[573], el Amor creador de Dios «que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5); por esto mismo su verdadero Yo divinizado, su «corazón», es precisamente el Amor de Dios, del mismo modo que la Esencia de la Divinidad es el Amor intratrinitario. El todo no existe verdaderamente más que en la medida en que entra en comunión con la Divinidad-Amor, la Fuente del ser y de la verdad. Si la creación se separa de su raíz, le espera irremediablemente la muerte: «Aquel que me encuentra –dice la misma Sabiduría– ha encontrado *la vida*, y obtendrá la benevolencia del Señor; pero el que peca contra mí perjudica a su propia alma: todos los que me odian aman *la muerte*» (Prov 8, 35-36).

En relación con la criatura, la Sofía es el Ángel Guardián de la creación, la Persona Ideal del mundo. Siendo la razón formadora de lo creado, ella misma es el contenido formado de Dios-Razón, Su «contenido psíquico», eternamente creado por el Padre por medio del Hijo y llevado a perfección en el Espíritu Santo: Dios piensa *por medio de cosas*[574].

Por consiguiente, *existir* significa ser *pensado*, ser *recordado* o, en fin, ser *conocido* por Dios[575]. Aquellos a los que Dios «conoce» poseen una realidad, aquellos a los que Dios «no conoce» no existen en el mundo espiritual, en el mundo de la realidad verdadera: su ser es ilusorio. Están *vacíos*, y a la luz de la Luminaria de los Tres Resplandores aparecerá claro que *no son* en absoluto, que tan sólo *aparentaban* existir: para ser es necesario γινώσκεσθαι ὑπὸ Θεοῦ (cf. Jn 10, 14; Mt 7, 23; 25, 31ss)[576]. El Ser que habita en la Eternidad «conoce» en la Eternidad misma, pero aquel que es «conocido» en la Eternidad[577] se manifiesta en el Tiempo en un momento único, determinado. *Dios*, que es sobre-temporal, para quien el Tiempo está dado en todos sus momentos como un único «*ahora*», no crea el mundo en el Tiempo; pero desde el punto de vista del mundo, *para la criatura* que vive en el tiempo, la creación del mundo aparece necesariamente sincronizada con determinados «tiempos y plazos» (cf. Hch 1, 7).

Se plantea la cuestión: «¿Por qué precisamente con *estos* tiempos y plazos, y no con *otros* cualesquiera?». Estimo que esta cuestión está basada en un malentendido: la confusión del *Tiempo* cósmico con el *tiempo* considerado de un modo abstracto. El tiempo cósmico *es* una sucesión y, precisamente por serlo, le *atribuye* un carácter de proceso a todo aquello que *po-*

see ya una sucesión[578]. Con otras palabras, es una organización interna, y cada elemento de esta organización se encuentra de un modo irrevocable en el momento preciso que ocupa. La posición de todo elemento nuevo (posición que es determinada, expresándonos en términos matemáticos, por su «correspondencia» con aquella serie fundamental generadora de sucesión, «taxogénica») ha de situarse también en una sucesión organizada. La correspondencia entre los momentos del Tiempo y los fenómenos temporales tiene lugar en virtud de la *afinidad* intrínseca entre cada momento dado del Tiempo y cada fenómeno particular; pertenece a la *esencia* de un momento dado el estar en conexión con tales y cuales fenómenos, en correspondencia con ellos. Y una vez establecida esta correspondencia, el preguntar *entonces*: «¿Por qué un fenómeno se ha producido *en aquel momento* y no *en aquel otro*?», tiene ya tan poco sentido como plantearse «¿por qué el año 1912 va después del 1911, y no después del 1915?».

Pero se impone hablar de un modo totalmente diferente sobre el *tiempo* considerado en la abstracción del entendimiento. Porque este último desliga el aspecto externo del Tiempo de su estructura anatómica interior; el entendimiento toma la forma de la sucesión, pero elimina de ella el *contenido* de la sucesión; lo que resulta es sólo el esquema vacío e indiferenciado de una sucesión, esquema que hace verdaderamente posible invertir en su orden cada par de momentos, sin que el resultado, en virtud del carácter indistinto de *estos* momentos invertidos, se diferencie en absoluto de los momentos originarios[579]. Cuando se ofrece sobre el Tiempo un concepto como este (un concepto, de hecho, falto de sentido), ciertamente no puede dejar entonces de plantearse una pregunta absurda: «¿Por qué Dios ha creado el mundo hace *tantos* miles de años y no en cualquier otro tiempo?», un error en el que, entre otros muchos, cayó el conocido Orígenes[580]. Dios, para nosotros, creó el mundo en el momento preciso en que al mundo le convenía ser creado: esta es la respuesta a semejante pregunta. Sin citar toda una serie de testimonios patrísticos en apoyo de la concepción del Tiempo aquí desarrollada[581] (lo cual nos llevaría demasiado lejos), me limitaré a recordar el testimonio de san Gregorio el Teólogo.

Antes de la creación del mundo, además de la esencia de la Santísima Trinidad, «la mente Creadora del mundo contemplaba también en las grandes representaciones de su inteligencia las *imágenes del mundo*, por Ella misma configuradas, que fueron producidas con la sucesión del tiempo, pero que para Dios ya entonces estaban presentes. Dios tiene todo ante la faz de sus ojos, tanto lo que fue, como lo que será, como lo que ahora es. Para mí, esa distinción es establecida por el tiempo, de modo que una cosa es antes, otra después; pero para Dios todo se funde en unidad, y todo se sostiene en las manos poderosas de la Gran Divinidad»[582].

«De entre los mundos creados –dice el mismo santo Padre en otro lugar[583]–, uno ha sido formado con anterioridad. Se trata del otro cielo, morada de los portadores de Dios, contemplado por una única inteligencia, superluminoso: a esta mo-

rada accederá mas tarde el hombre de Dios, cuando, purificando la mente y el cuerpo, sea perfeccionado por Dios. Y el otro mundo, el corruptible, ha sido creado para los mortales, cuando correspondía que apareciese a la luz también la belleza de los astros, que proclaman la gloria de Dios por su hermosura y grandeza, y se construyese también un palacio real para la Imagen de Dios. Pero tanto el primero como el último de los mundos han sido creados por la Palabra del Dios grande».

«Nosotros –dice también Clemente de Alejandría[584]– subsistíamos ya antes de la creación de este mundo, dado que nuestra creación había sido decidida por Dios mucho antes de ser llevada a cabo, y por lo tanto, antes ya de nuestra propia creación, existíamos en el pensamiento de Dios; nosotros que posteriormente nos hemos convertido en criaturas racionales de la Palabra divina; gracias a Ella, somos muy antiguos por nuestro origen, ya que 'al principio existía la Palabra'».

Pero volvamos a la cuestión de la Sofía.

Eterna Esposa de la Palabra de Dios, fuera de Él e independientemente de Él no posee un ser (*bytié*), y se desmiembra fragmentándose en diversas *ideas* relativas a la creación; es en Él donde adquiere la fuerza creativa. Una en Dios, se multiplica en la creación, y aquí es percibida en sus manifestaciones concretas como *persona ideal del hombre*, como *su Ángel Guardián*, o con otras palabras, como el destello de la dignidad eterna de la persona y como la imagen de Dios en el hombre. No es posible hablar aquí de este "centelleo" divino, porque para ello tendríamos que pasar revista a casi todas las doctrinas místicas. Nos limitaremos a recordar cómo se denomina ocasionalmente este reflejo divino en las Cartas apostólicas. Se trata precisamente, para cada hombre singular, de su «morada en los cielos», una «casa no hecha por manos humanas, eterna» (2 Cor 5, 1), aquella «habitación celeste» (2 Cor 5, 2) de la que será revestido el hombre cuando se destruya su «habitáculo terreno». Este último se derrumbará necesariamente, no por estar sobre la tierra, sino por ser terreno, ἐπίγειος, es decir, corruptible por su esencia misma. Por consiguiente, si bien ahora aquella morada «está en los cielos – ἐν τοῖς οὐρανοῖς» (2 Cor 5, 1), no es esta localización lo que la caracteriza esencialmente, sino el ser «la morada de los cielos – τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ» (2 Cor 5, 2); es decir, lo que importa es su *naturaleza*, y no su permanencia en un lugar determinado. La morada terrena y la morada celeste se contraponen por su esencia, y no por su posición. En el infierno se da la carnalidad pura, aunque bien pudiera ser que el infierno no se encuentre situado en la tierra (¡¿cómo soportaría esta Tierra del Señor al infierno sobre su faz…?![585]); en el Paraíso se da la espiritualidad pura, si bien es cierto que el santo, que se encuentra todavía situado en la vida terrena, se acerca a ella hasta el límite de lo posible. El aspecto ideal se descubrirá impreso en la criatura iluminada, en el hombre transfigurado. La «tienda – σκήνωμα» terrestre se menciona en el apóstol Pedro (1 Pe 1, 13.14) significando el carácter empírico corruptible, mientras que el carácter ideal, contrapuesto a esta «tienda», viene denominado «herencia inco-

rruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros» (1 Pe 1, 4). Son las «moradas eternas – αἰώνια σκηναί» (Lc 16, 9) a las que se refiere el Señor en la parábola del administrador injusto, y que podemos interpretar como *los tipos de crecimiento espiritual.*

El conjunto de estas «muchas moradas», de estas imágenes ideales de los seres, compone la verdadera «Casa de Dios» (Heb 3, 6), en la cual el hombre es el «ecónomo» (1 Cor 4, 1.2; Tit 1, 7), ecónomo que, por lo demás, se comporta a veces de un modo impuro, convirtiendo la Casa del Padre en «casa de bandidos» (Jn 2, 15). «En la Casa de mi Padre hay muchas moradas – ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν» (Jn 14, 2), dice Jesucristo; las distintas moradas, como las celdas de un panal, conforman la Casa de Dios, el Templo Santo del Señor o, en una versión ampliada de la misma imagen, la Gran Ciudad, la Jerusalén Celeste, la Jerusalén de Arriba y Santa (Ap 21, 2.10; Heb 12, 22, etc.). El Espíritu Santo habita en esta Ciudad, la *ilumina* (Ap 22, 5), y por eso en posesión de las llaves de la Ciudad están los pneumatóforos[586] que conocen los secretos de Dios (Mt 16, 17-19; Ap 3, 7-9; Mt 18, 18, y otros). La caída de la criatura consistió, en el plano ontológico, en la salida de la morada celeste, en la falta de correspondencia entre el desarrollo empírico de la semejanza divina y la imagen celeste de Dios: los que no habían conservado su dignidad «habían abandonado sus lugares de habitación» (Jds 1, 6). Pero la correspondencia repudiada no se vuelve a alcanzar más que en el Espíritu Santo, porque *esta* Ciudad de Dios o Reino de Dios no se posee a sí misma más que en Aquel que es el Reino Originario de Dios, en el Espíritu Santo, del mismo modo que *esta* Sabiduría no se posee a sí misma más que en Aquel que es la Sabiduría Originaria de Dios, en el Hijo, y *esta* Maternidad sólo se posee a sí misma en el que es la Generación Originaria, en el Padre. Penetrada por el Amor Trinitario, la Sofía, de un modo *religioso* (y no según los razonamientos del entendimiento), llega casi a confundirse con la Palabra y con el Espíritu y con el Padre, como con la Sabiduría, el Reino y la Generación divinas; pero *para los esquemas del entendimiento* ella aparece como una realidad totalmente otra respecto a cada una de estas Hipóstasis.

Sobre la Sofía han escrito muchos místicos. Se ha expresado sobre ellos con bastante severidad Vl. Soloviov, en una carta a la condesa S. A. Tolstaia. Si bien Soloviov da muestra de una acentuada confianza en sí mismo, en parte no carece de razón: «En los místicos –escribía él el 27 de abril de 1877 desde San Petersburgo– se dan muchas cosas que confirman mis propias ideas, pero sin aportar ninguna luz nueva; por lo demás, casi todos ellos tienen un carácter excesivamente subjetivo y, por así decirlo, baboso. He encontrado tres especialistas en la Sofía: Georg Gichtel, Gottfried Arnold y John Pordage. Los tres han tenido una experiencia personal, casi idéntica a la mía, y esto es lo más interesante, pero en la teosofía propiamente dicha los tres resultan bastante débiles, siguen a Böhme, pero en un nivel inferior.

Creo que Sofía ha perdido el tiempo con ellos más por causa del candor de que hacen gala que por cualquier otro motivo. En conclusión, hombres verdaderos muestran ser, de nuevo, sólo Paracelso, Böhme y Swedenborg, así que para mí queda un campo muy amplio de acción. He entrado un poco en conocimiento de los filósofos polacos; el tono general y las tendencias son muy simpáticas, pero no ofrecen ningún contenido positivo, a la par de nuestros eslavófilos»[587].

Teniendo esto en cuenta y, además, queriendo permanecer en los límites de las ideas eclesiales, me permito dejar el análisis de las obras místicas para un trabajo más especializado, y me limito por ahora a citar de un fragmento que explicita la idea de la Sofía. Este consistente fragmento está extraído de un manuscrito de nuestro notable místico, el conde M. M. Speranski, que lleva el título de *Ομοούσιος. El primer mundo*, y data probablemente de los años 1812-1814[588]. El manuscrito que nos interesa, junto con muchos otros, se conserva en la Biblioteca Pública Imperial; el fragmento en cuestión lo he tomado prestado de una obra aún no publicada de A. V. Elchaninov: *Materiales para el estudio del misticismo de M. M. Speranski*. He aquí este fragmento, tanto más instructivo para nosotros por cuanto el conde M. M. Speranski había recibido una formación teológica y ortodoxa, y contaba con una autorizada (si bien quizá algo apresurada) testificación de su ortodoxia por parte del Excmo. Obispo Teofán Zatvórnik[589]:

«Del mismo modo que la mujer (es decir, Eva), esta primera mujer no ha sido creada, ni ha nacido, sino que ha sido formada (*aedificata*) por la separación de una parte del propio ser del Hijo, y esta es la división primera y originaria, el primer sacrificio de humildad aportado al Padre, el primer grado de aquel abajamiento (*exinanitionis*) que posteriormente ha sido llevado hasta el extremo de la misma muerte, y muerte de cruz. El *nombre de la mujer* es Sofía. Ella es el conocimiento que poseen Padre e Hijo; pero ella es la contemplación de sus deseos, el espejo en el que se refleja su Gloria. En relación con el Padre, ella es su hija: porque constituye una parte de su Hijo. En relación con el Hijo, conforme a la ley del amor Paterno, es su hermana. Pero en relación con la ley de la procedencia, ella es su esposa. En relación con los futuros nacimientos, ella es madre de todo lo que existe fuera de Dios; porque ella misma es el primer ser exterior. El Hijo le ha transmitido a su esposa la organización de la ley del ser. Para sí mismo ha conservado tan sólo la ley de amor. Así como Eva, por la atribución de la gloria que estaba originariamente en Adán, recibió el derecho de ser madre de todos los vivientes sobre la tierra, así la Eva preexistente desde la eternidad, por una semejante concesión de la semilla celeste, se convirtió en madre de todos los que están en el cielo. Pero estos nacidos, ¿qué son?: dioses; porque, *en primer lugar*, su semilla en principio es divina y, *en segundo lugar*, esta misma semilla habría sido estéril si el poder del Hijo, en cuanto esposo, no hubiera cubierto a su madre en cuanto esposa. De este modo surgió el mundo de los espíritus, los primeros creados, que son los tipos e imágenes de todas las criaturas futuras. Y el coro de los Ángeles incorporales gritaba: 'Gloria a Dios en las alturas', cuando la tierra todavía no existía».

El fragmento citado presenta un colorido panteísta bastante acentuado; expresiones como «la separación de una parte del propio ser del Hijo» y algunas otras, ciertamente no son ortodoxas. Pero si hacemos abstracción de ellas, la idea básica del fragmento no se encuentra en contraposición ni con la doctrina bíblica ni con la interpretación que los santos padres hacían de ella.

La idea de la Sofía-Sabiduría *pre*-existente al mundo, la idea de la Jerusalén Celestial, de la Iglesia en su aspecto celeste o del Reino de Dios, como Persona Ideal de la Creación o como su Ángel Guardián, o aún, como el Sistema Hipostático de los pensamientos de Dios en vista de la creación del mundo, o como el Polo en la Verdad y el Momento de Incorrupción del ser creado: esta idea está sembrada en abundancia por toda la Sagrada Escritura y en las obras de los padres. No citaré, sin embargo, todos estos testimonios, y esto por dos razones: en primer lugar, una parte de ellos ha sido ya analizada en un trabajo especial sobre la Iglesia[a]; en segundo lugar, el material restante está destinado a un estudio específico sobre la Sofía. De modo que en el presente trabajo de contenido *general* me limitaré tan sólo a algunos ejemplos.

Así, en la parábola del Juicio Final dice el Señor Jesús: «Entonces dirá el Rey a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo' – τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου»[590] (Mt 25, 34). Este es *uno* de los ejemplos; pero se podrían aducir también otros pasajes del Evangelio en los que el Reino de Dios posee claramente el significado de una realidad *pre*-existente al mundo, más allá de los límites de éste. Un ejemplo sugestivo puede ser aquella revelación de Juan el Teólogo, en la que vio «la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, *que bajaba del cielo, de junto a Dios*, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap 21, 2), y la descripción, que sigue a este paso, de «la Novia, la Esposa del Cordero», «la Ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios» (Ap 21, 9-10; cf. 21, 11), pasaje que recuerda, pero sin identificarse con ellas, estas otras palabras: «entonces –es decir, en los últimos tiempos– aparecerá la Esposa y, cuando venga, mostrará lo que ahora esconde la tierra» (*IV Esdras* 7, 26). No aumentaremos los ejemplos[591]. Será suficiente con recordar que existe una tendencia especial de la teología bíblica conforme a la cual el Reino de Dios adquiere el significado *exclusivo* de una magnitud transcendente y pre-mundana, que tiene que descender sobre la tierra por medio de una catástrofe en los últimos días. Y apenas será necesario indicar que tal idea era predominante en la apocalíptica judaica[592].

Como un eco de estas mismas concepciones, dentro de la anáfora eucarística de la *Doctrina de los doce Apóstoles* podemos escuchar estas palabras: «Acuérdate, Señor, de *Tu Iglesia*, líbrala de todo mal y hazla perfecta en tu amor, y recógela de los cuatro vientos, santificada, en *Tu Reino*, *el que Tú le has preparado*, porque tuyos son el poder y la gloria por los si-

a. Se trata del trabajo de ejercitación teológica *La idea de la Iglesia en la Sagrada Escritura*, escrito en 1906, publicado en 1974; ahora en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 318-489. Existe traducción italiana con un valioso estudio introductorio de Lubomir Žák: P. A. Florenskij, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, Milano 2008.

glos. Que venga la gracia y pase este mundo – μνήσθι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ σύναξον αὐτὸν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ...»[593].

En la así llamada *Segunda epístola de san Clemente Romano a los corintios*, que en realidad representa la didascalia de un predicador desconocido (con toda probabilidad se trataba de algún carismático), predicación escrita en Corinto antes de la mitad del siglo II[594], la idea de la *pre*-existencia de la Iglesia resuena poderosamente y de un modo articulado:

«Así pues, hermanos –enseña el desconocido autor–, haciendo la voluntad de Dios nuestro Padre seremos parte *de la Iglesia primera, espiritual, creada antes del sol y de la luna* – ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης; pero si no hacemos la voluntad de Dios, seremos como dice la Escritura: 'Mi casa se ha convertido en cueva de ladrones' (Jr 7, 11 = Mt 21, 13). Así pues, elijamos ser *de* –ἀπό– *la Iglesia de la vida* –τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς–, para que seamos salvados. Y no creo que no hayáis sabido que 'la Iglesia viva' –ἐκκλησία ζῶσα– 'es el cuerpo de Cristo' (Ef 1, 22-23); porque dice la Escritura: 'Y creó Dios al hombre... lo creó varón y mujer' (Gn 1, 27). El varón es Cristo, la mujer es la Iglesia (τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλεσία, 14, 2; las palabras ἄρσεν y θῆλυ indican precisamente la diferencia *sexual*). Y también –fíjate– los libros de los profetas y de los Apóstoles dicen que la Iglesia no es de ahora, sino de mucho antes – τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν (14, 2). *Porque ella era espiritual* –πνευματικὴ– *como nuestro mismo Jesús, y se ha manifestado* –ἐφανερώθη δέ– *en los días finales*, para salvarnos. La Iglesia, pues, siendo espiritual, se ha mostrado en la carne de Cristo, haciéndose visible para nosotros, de modo que, si alguno de nosotros la honra con vigilancia en la carne y no la derrumba, la recibirá a su vez en el Espíritu Santo, *porque la carne misma es símbolo del Espíritu* – ἡ γὰρ σὰρξ ἀντίτυπον ἐστιν τοῦ πνεύματος (14, 3). Significa que quien ha destruido el símbolo (ἀντίτυπον; en eslavón **вмѣстообразное**, *vmesto-obraznoe*) no tendrá parte en el original – αὐθεντικόν. Por lo tanto, ¿no dice Él, hermanos, lo siguiente: honrad la carne para tener parte en el Espíritu (ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε – para que recibáis el Espíritu)? Si decimos que la carne es la Iglesia y el Espíritu es Cristo –εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλεσίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν–, entonces, ciertamente, el que ha deshonrado la carne deshonra también a la Iglesia. Este tal no recibirá al Espíritu, el cual es Cristo. He aquí qué tipo (τοσαύτην, cuánta) de vida y de inmortalidad puede recibir la misma carne, cuando se une con ella [literalmente: 'a ella se pega'] el Espíritu Santo; nadie puede decir ni balbucear todo 'lo que Dios tenía preparado' (1Cor 2, 9) para sus elegidos»[595].

En este fragmento que he citado, Jesucristo, en el aspecto de su Divinidad, es identificado con el Espíritu Santo, de tal modo que parece resultar una Divinidad en dos Hipóstasis, siendo sustituida la Tercera de ellas por la Iglesia. Sin embargo, este «bi-unitarismo» es consecuencia de una insuficiencia tanto de *lenguaje* como de *lógica* en la distinción de los conceptos; esto no quita nada al grado de penetración *religiosa*, que se hace valer aquí de un modo muy profundo: tal «bi-unitarismo» no demuestra más que el estrecho vínculo con que se presentan afianzadas para la conciencia reli-

giosa inmediata las ideas del Espíritu, Cristo, la Iglesia, la Creación y todavía algunas otras (acerca de las cuales se tratará más adelante). Resulta significativo constatar que en esta *Epístola*, semejante por la estructura general del pensamiento al *Pastor* de Hermas (el cual data, según estima Zahn[596], del año 100), las Hipóstasis del Espíritu, del Hijo de Dios y de la Iglesia unas veces se distinguen con claridad mientras otras veces, con no menor claridad, se identifican. Así, en la *Semejanza* IX, el Ángel de la Penitencia, que conduce a Hermas de la mano, le declara cuanto sigue: «Yo quiero mostrarte todo lo que te ha mostrado ya el Espíritu Santo, que ha hablado contigo *en la forma de la Iglesia: este Espíritu es el Hijo de Dios* – θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλῆσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν»[597].

Pero significaría en extrema medida no entender nada de la psicología religiosa si quisiéramos ver en esta identificación una simple incomprensión o una confusión. Nada más lejos. Cuanto más inmediato y más inspirado es el modo en que discurre la vida del creyente, tanto más integral y masiva se muestra para él su fe: sólo para la teología escolar los distintos aspectos de la fe se pulverizan en átomos; pero en la vida "viviente" estos aspectos, conservando cada uno su propia independencia, se funden tan estrechamente uno con otro que una idea suscita sin sentirlo otra idea. Para la teología escolar resulta simple decir que los conceptos de la Iglesia, del Espíritu Santo y del Hijo de Dios son diversos; y resulta simple por el hecho de que en su conciencia son sólo esto: conceptos. Pero para el creyente, para el cual todos estos aspectos constituyen realidades que no pueden ser vivenciadas independientemente la una de la otra, realidades que se interpenetran y se vinculan recíprocamente; para el creyente que las percibe en su calidad de dato vital, para el cual la Iglesia aparece con plena luminosidad como el cuerpo de Cristo, como la plenitud del Espíritu enviado por Cristo; para este creyente, digo, resulta *doloroso* establecer distinciones y delimitaciones tajantes, porque éstas operan sobre un cuerpo vivo. El discurso de la fe no es en absoluto el mismo que el discurso de la teología, y la fe sabe revestir su conocimiento de la verdad dogmática con un vestido simbólico, utiliza un lenguaje de imágenes, el cual encubre en las mismas contradicciones, consecuentemente mantenidas, un altísimo grado de verdad y una profunda contemplación.

En el ya mencionado «Pastor» de Hermas la Iglesia es presentada en sus *dos* aspectos, esto es, como un ser pre-existente al mundo y como una magnitud que se construye en el mundo.

En el primer aspecto, el de la *pre-existencia al mundo*, Hermas tuvo una visión de la Iglesia en la imagen de una mujer con vestidos resplandecientes; al principio esta Mujer aparecía como una anciana, después más joven, y ulteriormente como una perfecta muchacha:

«Se me mostró, hermanos –dice Hermas[598]–, en la primera visión… muy anciana, y sentada en un trono. En la segunda visión tenía el rostro joven, pero el cuerpo y el pelo eran los de una anciana, y hablaba conmigo permaneciendo en pie; por lo demás, estaba más alegre que antes. Y en la tercera visión era mucho más joven y con un rostro maravilloso, sólo el pelo era el de una anciana; su estado era de plena alegría y estaba sentada sobre un banco».

Cito ahora un fragmento digno de atención, en el que se establece expresamente y de modo literal aquello que ya se percibe en todo el texto, esto es, la idea de la *pre*-existencia de la Iglesia:

«Durante el tiempo del sueño, hermanos –dice Hermas[599]–, se me apareció un joven hermoso, que me dijo: '¿Quién era, según tú, aquella Anciana de la que recibiste el libro [en la segunda visión]?'. Yo respondí: 'La Sibila'. 'Te equivocas –me dijo–, no es la Sibila'. '¿Quién es entonces, señor?' Y me dijo: 'Ella es *la Iglesia de Dios*'. Yo le pregunté: '¿Por qué es anciana?'. 'Dado que –dijo él– ella ha sido creada antes de todas las cosas, por eso es anciana; y para ella ha sido creado el mundo' – Τίς οὖν ἐστιν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν· Εἶπον αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη…»

Y en la primera visión se dice sobre Dios[600]:

«Que habita en los cielos, que del no ser ha creado todo lo que es, y lo ha multiplicado y hecho crecer *a causa de su Santa Iglesia* – ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ».

Este es el primer aspecto de la Iglesia, el de su pertenencia al *eón celeste*. En el segundo aspecto, el *histórico*, Hermas vio la Iglesia en la imagen de una torre, construida sobre las aguas del bautismo por unos jóvenes, que representan a los ángeles, los primeros que fueron creados; la torre estaba rodeada por unas mujeres que la sostenían; estas últimas representaban en la visión simbólica las virtudes fundamentales del cristianismo. Y las piedras para la construcción de la Iglesia eran los cristianos. Al entrar en la composición de la construcción, estas piedras se cohesionaban con tanta fuerza que toda la torre parecía esculpida de una sola roca. Puesto que mi tarea no consiste ahora en ocuparme del desarrollo de la doctrina sobre la Iglesia, me limitaré a indicar, renunciando a una exposición más detallada, que los dos aspectos de la Iglesia, a pesar de su evidente distinción, se presentan en la conciencia de Hermas substancialmente *ligados* entre sí. Los dos aspectos no representan en absoluto aquello que ahora, entre los militantes contemporáneos por la Iglesia, se suele distinguir como «la Iglesia mística» y «la iglesia histórica», con lo que se pretende exaltar a la primera con el fin casi exclusivo de denostar después a la segunda. De ningún modo, sino que se trata *de un mismo e idéntico ser*, sólo que considerado

desde dos ángulos diversos; estos son, por una parte, el aspecto celeste y preexistente, el de la *forma* mística unificadora y, por otra, el aspecto del *contenido* empírico, terreno y temporal, unificado por aquella forma, y recibiendo de ella la divinización y la eternidad. Pero no es que el aspecto celeste se vincule de un modo casual con un contenido que le resultaría extrínseco y que supondría por tanto algo nuevo, sino que aquel ser místico crece en este contenido y en él se realiza; por eso, la distinción de las imágenes simbólicas lo único que indica es la diversidad de dos puntos de vista: en el primer caso, un punto de vista por así decir descendente, de arriba hacia abajo, desde el cielo hacia la tierra, κάτω, y en el segundo, un punto de vista ascendente, de abajo hacia arriba, de la tierra al cielo, ἄνω. Por lo demás, este es el testimonio del texto mismo:

> «Escucha ahora la interpretación de la torre: te lo revelaré todo –le dice a Hermas la Iglesia en la imagen de la Anciana[601]–. Así pues, *la torre que ves construyéndose* no es otra cosa que yo misma, *la Iglesia*, que se te ha aparecido ahora y precedentemente – ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις, οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία. ἡ ὀφθεῖσά σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον».

Por consiguiente, en textos indiscutiblemente ortodoxos, que en su momento entraban incluso en la composición del canon neotestamentario, se habla de la Iglesia en la forma más determinada posible como de un *eón* preexistente al mundo. Del mismo modo, en las obras de san Atanasio el Grande (sobre esto trataremos con detalle más adelante), vemos que, en conformidad con la ortodoxia, tenemos que hablar de nuestra «prefiguración» en Dios, es decir, nuevamente, de algún tipo de preexistencia. Sobre esto no cabe duda alguna. Pero por otro lado es también indudable que la doctrina gnóstica sobre los *eones* fue condenada por la ortodoxia, así como fue condenada la idea de la preexistencia del alma, sostenida por los origenistas[602]. Teniendo esto en cuenta, se comprende por qué el concepto mismo de «preexistencia», en cuanto que históricamente aparecía en medio de un conjunto de especulaciones equívocas seductoras, se hizo objeto de condena. Para nosotros, sin embargo, conserva toda su fuerza la convicción de que, si este concepto fue ortodoxo desde un principio, entonces *no ha podido* dejar de ser esencialmente ortodoxo, si bien, desde la perspectiva de la economía eclesiástica, con el fin de evitar tentaciones en el fragor de la lucha, fue considerado más sabio *evitarlo*. Pero, todavía en nuestros tiempos, la Iglesia nos recuerda esta idea durante el decurso de la liturgia. En efecto, la oración (cf. Jn 1, 9):

> Cristo, luz verdadera, que iluminas y santificas a todo hombre *que viene a este mundo*...,

esta oración emocionante, ¿no contiene acaso una alusión a aquellos que han de nacer sobre este mundo, que «vienen» a este mundo pero que, antes

de llegar aquí, son ya iluminados y santificados por la luz de la gracia? Así pues, ni siquiera en el momento presente le es extraña a la Iglesia la idea de la preexistencia.

Entonces, nos preguntaremos, ¿en qué se diferencia la idea ortodoxa sobre la preexistencia de la misma idea gnóstica? Para las concepciones filosóficas de los antiguos, «la antigüedad» de algo se halla tan estrechamente vinculada con la idea de «perfección» como lo está para las concepciones modernas la misma «perfección» con aquello que tiene carácter de «futuro». Si hoy lo que suscita la emoción y el interés de la mayoría es la palabra: «¡hacia delante!», en aquel entonces la palabra significativa era: «¡hacia atrás!». Por eso, en el lenguaje de la época en que predominaba la teoría del regreso, la palabra «antigüedad» estaba cargada de un doble significado: en primer lugar la *anterioridad* cronológica y en segundo lugar la *excelencia* cualitativa[603], del mismo modo que en el lenguaje de nuestros tiempos «el futuro» (cf. las expresiones «el ordenamiento social del futuro», «la ciencia del futuro», «la técnica del futuro», etc.) connota, en primer lugar, *el movimiento* de la vida en el tiempo y, en segundo lugar, *el perfeccionamiento*. Por consiguiente, cuando en la antigüedad se hablaba de la «preexistencia» de la Iglesia, del alma, etc., la acentuación lógica podía recaer bien sobre la *primacía* cronológica de la Iglesia respecto al mundo (o del alma respecto a la vida presente de la humanidad), bien sobre el *valor* superior de estas realidades con respecto al mundo, en comparación con *esta* vida corruptible. Con otras palabras, la «preexistencia» representaba, o bien la señal identificadora de una cierta teoría del entendimiento, para la cual la Iglesia, el alma, etc., no constituían más que unas realidades precedentes al mundo pero situadas en su mismo orden, es decir, unos datos *carnales*, o bien representaba el símbolo de una experiencia espiritual que descubre en la Iglesia, en la persona, etc., una realidad superior en comparación con la figura corruptible de este mundo. En efecto, ¿qué significa «preceder cronológicamente al mundo»? Significa estar en una cierta correlación temporal con él, es decir, ser homogéneo al mundo. Aquellos que hablaban de la «preexistencia» cronológica de la Iglesia, de la persona, etc., privaban indefectiblemente a estas realidades de su *espiritualidad*, de su transcendencia al mundo, de su específica naturaleza superior, las hacían descender de la Eternidad al Tiempo, aunque supusieran un tiempo muy largo, incluso infinitamente largo; las sometían así a las leyes del ser corruptible y quitaban su valor propio a todo aquello «en vista de lo cual ha sido creado el mundo». En la serie de los fenómenos del mundo, múltiples y distendidos en el tiempo, colocaban aún unos fenómenos que son algo más antiguos: pero ¿son acaso los años los que hacen santo lo que ya es santo? Esta era precisamente la especulación, condenada por la Iglesia, de la falsamente llamada "razón" de los gnósticos, origenistas, y todos aquellos que pretendían pensar carnalmente sobre lo espiritual.

Los ortodoxos, por el contrario, al hablar de la «preexistencia» de la Iglesia, de la persona, etc., tenían delante de sus ojos la plenitud de realidad en ellas contenida. La Iglesia, la persona, etc., eran para ellos *res realiores*, y *en esto* consistía todo. Si entonces, conforme a las convicciones filosóficas del medio, se afirmaba de un modo indiscutible que lo más valioso es lo que tiene mayor antigüedad, los ortodoxos, concordando por su parte con esta mentalidad de un modo sólo condicional, parecían decir: «*Si* de hecho en la filosofía se reconoce que *res realior* es lo mismo que *res anterior*, nosotros no nos oponemos: estamos de acuerdo en hablar, *utilizando vuestro lenguaje*, de una primacía cronológica; sin embargo, tened esto en cuenta: si la filosofía de un tiempo futuro reconociese que la *res realior* es necesariamente la *res posterior*, entonces nosotros –y no nos acuséis de falta de coherencia– diríamos que la Iglesia, la persona, etc., son realidades que "post-existen". En esencia, pues, no pretendemos hablar más que de aquello que poseemos en nuestra experiencia, y que es lo único que tiene importancia para nosotros, esto es: la Iglesia, la Imagen de Dios, etc., realidades de un ser más pleno que el mundo, más rico que el carácter empírico, etc. Pero así como la persona ha comenzado a existir en el mundo en un determinado momento cronológico, exactamente del mismo modo la Iglesia empírica tuvo también su aparición en el mundo en un momento determinado, se ha encarnado en el tiempo, es decir, ha nacido del Señor Jesucristo[604]. Hasta este preciso momento tanto la persona como la Iglesia "eran" *sólo* en la Eternidad, pero no eran en el Tiempo, y por eso sería sencillamente absurdo preguntar si la Iglesia "ya existía" en un sentido cronológico antes del nacimiento de Cristo, si existía, por ejemplo, 10.000 años antes del nacimiento de Cristo, así como preguntar si "existían" Iván o Pedro 100 años antes de su propio nacimiento. "Existir", en el sentido en que este verbo interesaba a los herejes, significa existir en el Tiempo, es decir, en medio del mundo; y en este mundo la Iglesia, ciertamente, no existió hasta un determinado momento del Tiempo, así como no existía aún una determinada persona, como no existía el Dios hecho carne. Esto constituye un hecho. Pero si la filosofía, no obstante, considera que todo valor, siendo *ens realius*, ha de ser inevitablemente también *ens anterius*, entonces nosotros por nuestra parte, en *el tono* de la filosofía, hablaremos de la preexistencia de la Iglesia, de la persona, etc.».

No es otro distinto el pensamiento que subyace en la condena de la Iglesia al concepto carnal, propio del entendimiento, que tenían los herejes en relación con la «preexistencia». Se comprende entonces que, *si* se reconoce como ortodoxo un cierto grado de libertad para poder seguir las corrientes filosóficas, esto significa consecuentemente que para el lector actual resulta necesario separar los pensamientos ortodoxos acerca de la preexistencia respecto a la terminología filosófica del tiempo, buscando su forma equivalente en la filosofía contemporánea: hay que dar un nue-

vo revestimiento a la experiencia espiritual de la *plenitud* que se halla contenida en aquellos pensamientos. Pero *si* esta libertad no es reconocida, entonces hay que tomar estas doctrinas aproximadamente con las mismas reservas y aclaraciones que hemos hecho más arriba[605].

Quiero llamar tu atención todavía sobre un rasgo que diferencia esencialmente el texto que estamos examinando de los escritos gnósticos. Todo el libro de Hermas está penetrado por el espíritu de la ascesis y el esfuerzo de la purificación. Todas las visiones, preceptos y revelaciones que componen el tejido del texto aparecen, en última instancia, como una fundamentación de la ascética. Pero si miramos con atención podemos advertir que todas las virtudes exigidas no son más que matices diversos de una única virtud principal, que podríamos denominar, en contraposición con la fragmentación y la dispersión, como la *entereza* del alma, la *casta integridad* (*tselomudrie*) del alma, la *simplicidad* –ἁπλότης[606]–, que permite al hombre ser manso, bienintencionado y puro, que le otorga las fuerzas para llevar a cabo la obra ascética sin vacilaciones y dudas, pero también sin buscar internamente afirmarse a sí mismo, sin vanagloria y sin egoísmo. Esta virtud, que es la mayor y la más radical de todas, se alcanza mediante la profundización de sí mismo –μετανοία– o penitencia, y por eso como pedagogo de Hermas se presenta «*el Ángel de la penitencia* – ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας»[607]. El fundamento ascético de la vida espiritual es expresado claramente también por la imagen de las siete mujeres que sostienen la torre, siendo cada una además hija de la que la precede; son: la Fe, la Continencia, la Simplicidad, la Inocencia, la Modestia, el Conocimiento, el Amor[608]. En particular, el *Pastor* insiste sobre la castidad. Aquí está la diferencia más profunda entre la mística ortodoxa y la mística herética, que siempre se presenta revestida del espíritu de la lujuria y de la corrupción.

Recuerdo una vez más que el libro del *Pastor* comienza con una condena a Hermas por haber pensado a propósito de una mujer joven: «Sería feliz si tuviera como esposa una mujer tan bella y con un carácter así. Pensaba en *esta única* cosa –añade Hermas con remordimientos–, y en ninguna otra. Después de un cierto tiempo caminaba con estos pensamientos y alababa la creación de Dios [es decir, ¿esta muchacha?, ¿o el mundo entero, en general, pero en vinculación con el pensamiento en esta muchacha?], diciéndome cuán grande y hermosa es». Pero ella se le apareció en una visión y comenzó a acusarle ante Dios; sin embargo él, para su conciencia, era tan inocente que ni siquiera entendía qué mal podía haber hecho, y por eso se entristeció por la acusación y se puso a llorar[609].

El libro de Hermas termina con la repetición de la indicación de que las siete vírgenes-virtudes vendrían a habitar en la casa –es decir, en el cuerpo– de Hermas, con la sola condición indispensable de la *pureza*[610]. En la copia del misterioso libro, recibido de la Anciana-Iglesia, Hermas lee que:

«...te salva el hecho de que no te has apartado del Dios vivo, y tu *simplicidad* y gran continencia –καὶ ἡ ἁπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία–: estas cosas te han salvado, si es que permaneces en ellas, y salvarán a todos los que tienen esta práctica y caminan en la ausencia de maldad y en la simplicidad – ἐν ἀκακίᾳ καὶ ἁπλότητι. Estos se abstienen de toda vileza y permanecerán para la vida eterna. *Bienaventurados* –μακάριοι– todos los que realizan la verdad. No perecerán por los siglos»[611].

¿En qué consiste la salvación? En entrar como piedra en la torre que se va construyendo, en la unidad real con la Iglesia; esto no sólo se pone de manifiesto en multitud de pasajes particulares de nuestro texto, sino que aparece también como el tema fundamental de todo su contenido. La salvación está en *la unidad de substancia* (*edinosuschii*) con la Iglesia. Pero la unidad superior, transcendente al mundo, de la creación, unificada por medio de la fuerza de gracia del Espíritu, es accesible únicamente a quien se ha purificado en la obra ascética y ha conquistado la paz. De este modo viene establecido el carácter ontológico y substancial, el valor *objetivo* de la *humildad*, la *castidad* y la *simplicidad* como fuerzas supra-físicas y supra-morales, que hacen a toda criatura, en el Espíritu Santo, *de la misma substancia* de la Iglesia. Estas fuerzas son la revelación del *otro* mundo en el mundo *de aquí*, del mundo espiritual en el mundo espacio-temporal, del superior en el inferior. Ellas son los *ángeles guardianes* de la creación, que descienden del cielo y ascienden de la creación hasta el cielo, como se mostró al antepasado Jacob. Y, para prolongar la comparación, por esta «escala» hemos de comprender a la Santísima Madre de Dios; pero sobre esto hablaremos más adelante.

Encontramos también la doctrina de la *Sofía* en aquel santo del siglo IV que, con más fuerza que ningún otro, defendió y fundamentó ascéticamente la idea de la pneumatoforia y de la divinización de la criatura; me basta con añadir que con su *Vida de Antonio* impulsó el avance del espíritu monástico y que, seguramente gracias a esta obra, encauzó decisivamente por la vía ascética toda la corriente de la historia eclesial, para que adivines de quién se trata: de san Atanasio el Grande.

Volviendo repetidamente a la interpretación de las palabras –célebres en la historia de las controversias arrianas– del libro de los *Proverbios*, donde la Sabiduría habla de sí misma: «El Señor me creó –ἔκτισε με– al principio de sus caminos, al comienzo de sus obras antiquísimas» (Prov 8, 22), y esforzándose por explicar de varios modos la expresión «creó – ἔκτισε», tan tentadora para los adeptos de Arrio, Atanasio entiende por Sabiduría cosas *muy diferentes* en diversos lugares de sus obras: bien *la naturaleza humana de Cristo*, bien *su Cuerpo*, bien *la Iglesia*, bien *el lado del mundo creado* que mira a la eternidad. Pero esta diversidad es sólo aparente, porque todas las interpretaciones enumeradas de la palabra «Sabiduría» son en esencia la

misma Sofía, como la unidad creada por Dios de los atributos ideales de la creación; son la misma Sofía, pero percibida bajo diversas facetas: es la esencia integral de la creación.

Te mostraré con más detalle cómo comprende Atanasio este momento ideal del ser creado.

«Si bien la Sabiduría unigénita y originante de Dios –dice el santo Padre– todo lo crea y construye, sin embargo, para que todo lo que ha sido hecho no sólo tuviera existencia, sino que fuese también digno de existir, plugo a Dios que su Sabiduría descendiese sobre las criaturas, de modo que en todas las criaturas en general y en cada una en particular estuvieran impresas algunas improntas y semejanzas de su Imagen –τύπον τινά καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς–, y todo lo que fuese producido viniese al ser como algo sabio y digno de Dios... Y desde el momento en que *en nosotros y en todas las cosas* (incluso el diablo, dice san Atanasio en otro lugar, era una 'impronta de la semejanza – ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως'[612]) *se encuentra impresa esta impronta de la Sabiduría creada* –τύπον τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος–, puede la Sabiduría verdadera y creadora, tomando sobre sí misma *lo que pertenece a su Impronta*, decir sobre Ella misma: 'Dios me ha creado en todas sus obras'. Lo que le habría correspondido decir a *la Sabiduría que está en nosotros* –ἡ ἐν ἡμῖν σοφία–, el mismo Dios parece llamarlo algo suyo. Y si bien Él, en cuanto Creador, no es creado, sin embargo, por causa de *su Imagen creada en las cosas* –τὴν ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ– dice aquello como si refiriese a sí mismo. Y así como el mismo Señor expuso: 'Quien a vosotros recibe, a mí me recibe' (Mt 10, 40), *porque en nosotros está su impronta* –τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι–; del mismo modo, si bien Él mismo no forma parte del número de las cosas creadas, al estar creada *su Imagen y su Impronta en las cosas* –τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτισθεισθαι–, puede decir como si Él mismo fuera esta Imagen: 'El Señor me creó al principio de sus caminos y de sus obras – Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς αὐτοῦ'... Y la impronta de la Sabiduría está impresa sobre las cosas, como decía yo antes, para que el mundo reconociese en la Sabiduría a su propio Creador, el Logos, y por medio del Logos al Padre – οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα... ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γνώσκῃ τὸν ἑαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον καὶ δι'αὐτοῦ τὸν Πατέρα. Y esto es lo mismo que dice Pablo: 'Porque lo que se puede conocer de Dios es manifiesto para ellos [es decir, para los paganos], ya que Dios se lo manifestó: porque lo invisible de Dios, su eterna potencia y su divinidad, es visible desde la creación del mundo mediante la contemplación de la creación' (Rom 1, 19-20). Así pues, por su naturaleza, el Logos no es criatura; lo que se dice en el libro de los Proverbios se refiere *a la sabiduría que está en nosotros y en nosotros es nombrada* – περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὔσης καὶ λεγομένης σοφίας, ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ῥητόν. Y si [los arrianos] no lo creen así, que nos digan entonces ellos mismos: ¿Existe en las criaturas alguna sabiduría, o no existe – εἰ ἔστι τις σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν? Si no existe, ¿por qué entonces acusa el Apóstol, diciendo: 'como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina Sabiduría...' (1 Cor 1, 21)? O si no existe sabiduría, ¿por qué se encuentra entonces en la Escritura 'una abundancia de sabios' (Sab 6, 24)? Porque 'el sabio teme el mal y de él se aparta' (Prov 14, 16), y 'con la sabiduría se construye una casa' (Prov 24, 3). Y el Eclesiastés dice: 'La sabiduría del hombre hace brillar su rostro' (Ecl 8, 1), y les reprocha

a los que no razonan: 'No digas: ¿Cómo es que el tiempo pasado fue mejor que el presente?' (Ecl 7, 10). Y si, como dice el Hijo de Sirah hablando de la Sabiduría, que el Señor mismo 'la derramó sobre todas sus obras, en toda carne conforme a su largueza, y se la dispensó a los que le aman' (Eclo 1, 9-10), si este derramarla –ἡ τοιαύτη ἔκχυσις– no es una nota esencial de la Sabiduría Originaria y Unigénita, sino *de la Sabiduría cuya imagen es representada en el mundo* –τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης [se sobreentiende: σοφίας]–, ¿qué tendría de increible el hecho de que esta Sabiduría creadora y verdadera, *cuya impronta es la Sabiduría y el Conocimiento derramados sobre el mundo* –ἧς τύπος ἐστὶν ἡ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη–, conforme a lo dicho anteriormente, dijese, refiriéndose a sí misma: 'El Señor me creó en sus obras'? Porque en el mundo no está la Sabiduría creadora, sino la que es creada en las obras –ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις [se sobreentiende: σοφία]–, por la cual 'el cielo proclama la gloria de Dios, y el firmamento pregona la obra de sus manos' (Sal 18,1). Pero si los hombres asumen en sí mismos también esta Sabiduría, llegarán a conocer la verdadera Sabiduría divina, conocerán que han sido auténticamente creados conforme a la imagen de Dios»[613].

No cabe duda de que esta Sabiduría creada, a la que se refiere el fragmento citado, no se limita en ningún caso, según la opinión de Atanasio el Grande, a los meros procesos psíquicos o gnoseológicos de la vida interior de la criatura, sino que representa por excelencia la naturaleza *metafísica* del ser creado: la Sabiduría en la creación no es sólo una actividad, sino también substancia; posee un carácter existencial, masivo, diríamos incluso material, cosístico (*veschnyi*). Esto se muestra de un modo aún más claro en una expresiva comparación propuesta por el santo padre[614]. Éste representa la creación con la imagen de una ciudad cuya construcción fue encomendada por un rey a su propio hijo. Con el fin de librar a los edificios, en nombre de la autoridad del padre, del peligro de los que pudieran atentar contra ellos, y para dejar al mismo tiempo un recuerdo sobre él y sobre su padre, el príncipe estampa su propio nombre sobre cada casa. Si una vez terminada la construcción, preguntado el príncipe por la solidez con la que está edificada la ciudad, él responde: «La ciudad es sólida, porque, con el permiso de mi padre, yo estoy representado en cada casa, mi nombre ha sido creado en estos edificios», es claro que al decir esto «él no declara creada su propia substancia, sino su *imagen* –τὸν ἑαυτοῦ τὺπον–, por causa de su nombre». Del mismo modo, la Sabiduría Verdadera, es decir, el Logos, responde a los que se admiran a causa de la Sabiduría creada, es decir, de la Sofía: «El Señor me ha creado en sus obras, porque en ellas está mi Imagen; y mira hasta qué grado he descendido para poder permanecer en la construcción». La comparación propuesta por Atanasio no es una simple invención. Recuerdo la costumbre histórica universal de grabar el nombre del constructor sobre el edificio, o la costumbre aún más curiosa de los reyes de Babilonia de estampar el nombre del rey-constructor sobre cada uno de los ladrillos utilizados en los edificios levantados por él. Pero para comprender el verdadero sentido de esta costumbre, así como el sentido de la comparación

de Atanasio, que se basa en esta costumbre, es necesario tener en la mente el significado que los antiguos acordaban al *nombre*, considerado como una idea-fuerza real que da forma a las cosas y gobierna de un modo misterioso las configuraciones internas de su más profunda substancia[615].

De este modo, al poner sobre las construcciones su nombre, el príncipe de la comparación de Atanasio introduce en el ser de estos edificios, conforme a la comprensión de los antiguos, una nueva substancia misteriosa, otorga a las construcciones una fuerza mística.

Atanasio sigue sacando partido de su comparación, refiriéndose ahora directamente a la Iglesia.

«No tenemos, de nuevo, que admirarnos –dice él– si el Hijo habla de su Imagen que está en nosotros como si se tratase de Él mismo; y cuando Saulo perseguía por aquel entonces a la Iglesia, en la que estaba su Imagen [del Señor] y Semejanza, le habló como si Él mismo fuera el perseguido: 'Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?' (Hch 9, 4). La Sabiduría Verdadera, el Logos, dice 'me ha creado' desde el punto de vista, por así decirlo, de 'la Sabiduría entrañada en el mundo y en las cosas – τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτισθεῖσαν [aquí se sobreentiende: σοφίαν]', desde el punto de vista de 'su Imagen –τῆς εἰκόνος αὐτοῦ–', como si dijera esto sobre sí misma 'la misma Impronta de la Sabiduría, que está en las cosas – αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις'. La Sabiduría Originaria es creadora y constructora, y su impronta arraiga en la entraña de las cosas, como imagen de la Imagen – ὁ δὲ ταύτης τύπος ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὥσπερ καὶ εἰκόνος εἰκὼν ἐστί. La Palabra la llama *principio de los caminos*, porque esta Sabiduría se convierte en una especie de principio y es como si pusiera las bases del conocimiento de Dios. Contemplando esta Sabiduría creada en el mundo y en sí mismo, el hombre alcanza la Sabiduría Verdadera y desde ella asciende al Padre (Jn 14, 9; 1 Jn 2, 23)»[616]. Las palabras: «Cuando Él cimentó los cielos yo estaba allí» (Prov 8, 27) las parafrasea Atanasio de este modo: «Todo ha recibido el ser debido a mí y por mi medio; y dado que era necesario que la Sabiduría fuese enraizada en las cosas –ἐγκτίζεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις–, Yo entonces, aunque permanecía por esencia con el Padre, sin embargo, por condescendencia con las criaturas, he impreso mi imagen, referida a las cosas, en las cosas mismas, para que el mundo en su integridad sea como *un cuerpo único*, no en discordancia, sino en armonía consigo mismo. Por eso –continúa el santo Padre–, todos aquellos que, conforme a la sabiduría que les ha sido dada, miran a la creación con una mente recta, son los únicos que están en condiciones de poder decir: 'Por tus determinaciones subsiste todo hasta este día' (Sal 119 [118], 91). Y aquellos que no han sido celosos en esto escucharán: [se cita Rom 1, 19-25 sobre el conocimiento de Dios por medio de la contemplación que sabe penetrar en las criaturas]. Y se avergonzarán al oír: 'Como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación' (1 Cor 1, 21)»[617].

La Sofía creada, el sello divino impreso sobre las criaturas, es «imagen y sombra de la Sabiduría – δι' εἰκόνος καὶ σκιᾶς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασιν οὔσης»[618]. Pero, aun teniendo que ser realizada y venir impresa

en el mundo por la experiencia en el tiempo, es decir, a pesar de ser creada, ella precede al mundo; ¿de qué modo?: constituyendo la reunión (*sobrániem*) hipostática *pre*-mundana de las imágenes divinas primordiales de los seres. San Atanasio se apoya para esta convicción en las palabras del apóstol Pablo:

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto *nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo*, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; *eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos* por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 3-5). «Así pues –dice san Atanasio–, ¿cómo nos ha elegido antes de que hubiéramos recibido el ser, si es que no estábamos, como Él mismo dice, *prefigurados* en Él – πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μή, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐν αὐτῷ ἦμεν *προστετυπωμένοι*?»[619].

Y más adelante el santo padre explica que precisamente en este nuestro estar *pre*-figurados en el Señor, en esta raíz eterna nuestra, es donde se fundamenta la posibilidad de una «vida eterna» para nosotros[620]. Esta es la opinión sobre el aspecto divino de la criatura que defendía Atanasio, más alejado que nadie de cualquier confusión panteísta de la creación con el Creador. Toda su vida se consagró a desenmascarar definitivamente a los herejes, que intentaban hacer desaparecer el límite entre el Creador y la criatura. Justamente por eso el testimonio de Atanasio adquiere para nosotros una importancia incomparable.

El dogma de la uni-substancialidad de la Trinidad, la idea de la divinización de la carne, las aspiraciones del ascetismo, el deseo esperanzado del Espíritu Consolador, el reconocimiento del significado *pre*-mundial e incorruptible de la criatura: tales son los temas que constituyen el *leitmotiv* del sistema dogmático de Atanasio, tan estrechamente entrelazados que no es posible escuchar uno sin descubrir en él la consonancia de todos los demás. Sobre la base de estos motivos fundamentales está construido también el presente libro en su integridad, hasta el punto de poder decir que su inspiración proviene de las ideas de san Atanasio el Grande[621].

La Sofía participa de la vida de la Divinidad Tri-hipostática, penetra en las entrañas trinitarias y está en comunicación con el Amor divino. Pero siendo una *cuarta* Persona, creada y por tanto no uni-substancial, ella no «conforma» la Unidad divina, no «es» el Amor, sino que sólo *entra* en comunión con el Amor, *es admitida a entrar* en esta comunión por la inefable, inalcanzable, incomprensible humildad divina.

Como *cuarta* Persona, la Sofía, por la condescendencia de Dios (¡y en ningún caso por su propia naturaleza!), introduce una distinción con relación a ella misma en la actividad providencial de las Hipóstasis Trinitarias,

de modo que, permaneciendo una y la misma para la Divinidad Triuna, aparece en sí misma diferenciada en su relación con las Hipóstasis; la idea de la Sofía adquiere una u otra tonalidad dependiendo de la Hipóstasis a la que se dirige de modo preponderante nuestra contemplación.

Desde el punto de vista de la Hipóstasis del *Padre*, la Sofía es la *substancia* ideal, el cimiento de la creación, la potencia o la fuerza de su ser; si nos dirigimos hacia la Hipóstasis del *Logos*, aquí la Sofía es la *razón* de la creación, su sentido, su verdad o su derecho a ser; y finalmente, desde el punto de vista de la Hipóstasis del Espíritu vemos en la Sofía la *espiritualidad* de la creación, su santidad, su pureza y su incorrupción, es decir, su belleza. Esta triple idea de «fundamento substancial-razón-santidad», escindiéndose en nuestro entendimiento, se presenta a nuestra mente pecadora en tres aspectos que se excluyen mutuamente: en efecto, ¿qué tiene en común el fundamento de la creación con su razón o con su santidad? Para la inteligencia corrupta, es decir, para el entendimiento, no hay modo de unir estas ideas en una imagen integral: según la ley de identidad son impenetrables la una para la otra.

Pero es más; en relación con la economía divina, la Sofía descubre una entera serie de nuevos aspectos, que desmiembran su *idea* única en una multiplicidad de *conceptos* dogmáticos. Ante todo, la Sofía es el principio y el centro de la creación redimida, *el Cuerpo del Señor Jesucristo*, es decir, la naturaleza creada asumida por la Palabra divina. Sólo co-participando en Él, es decir, teniendo nuestra propia naturaleza incluida, esparcida, podríamos decir, en el Cuerpo del Señor, recibimos del Espíritu Santo la libertad y la purificación en el misterio. En este sentido la Sofía es la Naturaleza preexistente, purificada en Cristo, de la misma creación[622], o *la Iglesia en su aspecto celeste*. Sin embargo, en la medida en que del Espíritu Santo proviene también la santificación del elemento terreno de la creación, de su contenido empírico –su «vestido»–, la Sofía es igualmente *la Iglesia en su aspecto terreno*, es decir, el conjunto de todas las *personas* que han comenzado ya la obra de la restauración, que han entrado ya en el Cuerpo de Cristo con su parte empírica. Y dado que la purificación se produce por el Espíritu Santo que se manifiesta a la criatura, la Sofía es entonces el *Espíritu* en cuanto que ha divinizado a la criatura. Pero el Espíritu Santo se muestra en lo creado como *virginidad*, como integridad interior e incorrupción en la humildad, se muestra en estos dones principales que el cristiano recibe de Él. En este sentido la Sofía es la *Virginidad*, el poder de lo alto que otorga el carácter virginal. Pero la portadora de la Virginidad, *la Virgen* en el sentido propio y exclusivo de la palabra, es María, la Virgen llena de gracia, la plenamente agraciada (κεχαριτωμένη, Lc 1, 28) por el Espíritu Santo, llena de sus dones y, como tal, la Verdadera Iglesia de Dios, el Verdadero Cuerpo de Cristo: porque de Ella ha salido el Cuerpo de Cristo.

Si la Sofía es toda la Creación, entonces el alma y la conciencia de la Creación, que es la Humanidad, es la Sofía por excelencia. Si la Sofía es toda la Humanidad, entonces el alma y la conciencia de la Humanidad, que es la Iglesia, es la Sofía por excelencia. Si la Sofía es la Iglesia, entonces el alma y la conciencia de la Iglesia, que es la Iglesia de los Santos, es la Sofía por excelencia. Si la Sofía es la Iglesia de los Santos, entonces el alma y la conciencia de la Iglesia de los Santos, que es la Madre de Dios, «Purificadora del mundo», Intercesora y Abogada de la creación ante la Palabra divina que juzga a la criatura y la divide en dos, María, es a su vez la Sofía por excelencia. Pero el verdadero signo de María llena de gracia lo constituye su Virginidad, la Belleza de su alma. Esta es, en fin, la Sofía. La Sofía es «el hombre escondido del corazón en la incorruptible belleza de un espíritu dulce y sereno – ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος (1 Pe 3, 4)», el verdadero adorno del ser humano, que penetra a través de todos sus poros, que resplandece en su mirada, que se desborda con su sonrisa, proveniente del regocijo de su corazón en una alegría indescriptible, que se refleja en cada uno de sus gestos, que envuelve al hombre en los momentos de ímpetu espiritual como una nube de suave perfume y un nimbo radiante, que lo sitúa «muy por encima de la confusión mundana», de tal modo que, permaneciendo en el mundo, se vuelve «no del mundo», superior al mundo. «La luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no la ha abarcado» (Jn 1, 5): este es el estado «no de este mundo» de la persona pneumatófora, de la persona *bella*. *La Sofía es la Belleza*. «Que vuestro *adorno*, κόσμος, no esté en lo exterior –se dirige el apóstol Pedro a las mujeres–, en peinados, joyas y modas, sino en el hombre escondido del corazón en la incorruptible *belleza* de un espíritu dulce y sereno: esto es precioso ante Dios» (1 Pe 3, 3-4). Sólo la Sofía, únicamente ella es la Belleza esencial en toda criatura; y todo el resto no es más que oropel y elegancia en el vestido externo, y la persona humana será despojada de este lustre ilusorio por la prueba del fuego.

Estos son *algunos* de los aspectos de la Sofía en su mutua correlación. Considerémoslos con más detalle.

La pureza del corazón, la virginidad y la integridad de una castidad inmaculada, son la condición necesaria para ver a la Sofía-Sabiduría, para ser adoptados en la Jerusalén de Arriba, que es «nuestra Madre» (Gal 4, 26). Se comprende por qué esto es así. El corazón es el órgano que nos permite percibir el mundo de arriba. Por medio del corazón se contempla la raíz originaria de la persona, su *Ángel*, y por esta raíz se establece un vínculo viviente con la Madre de la persona espiritual, con la Sofía entendida como el Ángel Guardián de la *entera* creación, de la criatura integral, que es de una misma substancia (*edino-suschnoi*, ὁμοούσιος) con el amor recibido

del Espíritu por medio de la Sofía. *En ella* le es dada a la persona la contemplación de Dios-Amor (cf. Mt 18, 10), la cual otorga la bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8), lo verán *por medio* de su corazón purificado y *en* su propio corazón. La pureza otorgada por el Espíritu Santo arranca completamente las excrecencias del corazón, desnuda sus raíces eternas, limpia las vías por donde la Luz inefable del Sol Trihipostático penetra en la conciencia del hombre. Y entonces todo el ser interior, limpio ya por la pureza, se llena con la Luz del conocimiento absoluto y con la bienaventuranza propia de la Verdad, Verdad que es ahora objeto de una experimentación *real*[623].

«El hombre de corazón puro –dice Gregorio de Nisa– no verá en sí mismo otra cosa fuera de Dios»[624].

La gracia se vierte en anchos torrentes por todos los poros purificados del corazón. Y «lo que viene de la gracia contiene alegría, paz, amor, verdad – τὰ τῆς χάριτος χάριν ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀλήθειαν ἔχει», dice san Macario el Grande[625]. En otras palabras, desde el punto de vista subjetivo la Sofía es percibida como *mediadora de la alegría*, y con ello viene identificada con *la Alegría*. La pureza del corazón es bienaventuranza; la virginidad del alma es alegría, e incluso una cierta jovialidad.

«Ἐστιν σωφροσύνης καί τι γαληνὸν ἔχειν

– entre las señales de la sabiduría integral (de la castidad) se enumera también una especie de jovialidad», remarca san Gregorio el Teólogo en sus *Dísticos gnómicos*[626].

Pero si la virginidad del alma es la condición necesaria para la contemplación de la Jerusalén de arriba, también viceversa: el «contacto con otros mundos»[627], la penetración hasta las raíces espirituales del ser y la contemplación en la gracia de sí mismo en Dios es lo único que nos puede dar la fuerza para permanecer en la virginidad. Para ser virgen es necesario «haber discernido la propia naturaleza en la Jerusalén Superior», es necesario verse a sí mismo como hijo de la Madre Común, que es la Virginidad preexistente.

«Hermano, ¿quieres ser virgen?» –pregunta el autor de la Primera Epístola sobre la virginidad, atribuida anteriormente a san Clemente Romano y datada en el siglo III–. «¿Eres consciente –continúa– de cuánto trabajo y dificultad conlleva la verdadera virginidad?… ¿Combates sabiendo cómo hay que conducir adelante correctamente la lucha, armado de la fuerza del Espíritu Santo, eligiendo para ti mismo esta obra heroica, con el fin de recibir la corona luminosa? *¿Llegas a ver –'discernis'– tu naturaleza en la Jerusalén de Arriba*? (Gal 4, 26)»[628].

No hay que admirarse de esta contradicción entre la tesis y la antítesis, o sea, entre las afirmaciones: «la virginidad es la fuente de la contemplación de la Sofía» y «la contemplación de la Sofía es la fuente de la virgini-

dad». No es más que un caso particular de la gran antinomia entre la gracia de Dios y la obra ascética del hombre, que interviene decididamente en toda cuestión relativa a la economía divina, comenzando con los destinos de pueblos enteros y terminando con las actividades habituales, para no hablar de los sacramentos. Pero lo que me importa en este momento es establecer el carácter indisociable e indisoluble de la antinomia «virginidad-contemplación». Esto mismo explica entonces por qué en los documentos de la literatura eclesial se habla sobre la *pureza* con tanta mayor insistencia cuanto más espacio va ocupando la idea del *carismatismo*, de la pneumatoforía, de la divinización (cualquiera sea el modo en que fuera llamada en épocas diversas) y en la medida en que va adquiriendo mayor nitidez la representación del *valor* incondicional de la creación.

Una y otra vez he repetido, y no me cansaré de hacerlo, que el ascetismo cristiano y la valoración incondicional de la creación, la virginidad y la pneumatoforía, el conocimiento de la Sabiduría de Dios y el amor hacia el cuerpo, la obra ascética y el acceso cognoscitivo a la Verdad absoluta, el alejamiento de la corrupción y el amor, constituyen aspectos antinómicos de una idéntica y única vida espiritual, tan indisolublemente relacionados entre sí como las caras simétricas de un decaedro regular. Cuando he hablado sobre la contemplación de la creación en su unidad y sobre la idea de la Sofía en conformidad con los escritos de los santos padres, me he referido ya con insistencia a esta vinculación, y no considero necesario aducir otra vez nuevos ejemplos. Me interesa ahora recordar tan sólo el tono de aquellas disposiciones de ánimo, y lo haré con las palabras de san Isaac de Nínive:

«Reza para que no se aparte de ti el Ángel de tu castidad, para que el pecado no suscite en ti una batalla inflamada y no te separe de él. Y prepárate a recibir con toda el alma las tentaciones carnales, y atraviesa su corriente nadando con todos tus miembros: y haz que tus ojos rebosen de lágrimas, para que no se aleje de ti tu Guardián»[629].

El *proto*-tipo divino del hombre, su Ángel Guardián, es por excelencia el guardián de su pureza, de su castidad. Él es el Ángel de la castidad y por eso

«los santos ángeles de Dios no sufren el hedor de los pensamientos lujuriosos y de los sueños necios»[630].

En casi todos los escritos ascéticos aparece la idea de la vinculación de la virginidad con la humildad, así como se indica que los pensamientos concupiscentes son consecuencia del orgullo y de la auto-afirmación egoísta del yo. Las observaciones de los santos padres se explican plenamente partiendo de lo que ha sido establecido anteriormente, esto es, que la sabiduría integral de la castidad, como libertad superior sobre los propios pensamientos, es una fuerza que viene de la gracia, y que actúa tan sólo con la condición de que el cristiano se haya entregado a sí mismo a Dios. Por el

contrario, el aislarse uno mismo de Dios por egoísmo conduce al hombre a *esclavizarse* a sus propios pensamientos, es decir, a la impureza, y hace del hombre un «auto-ídolo», como se dice en el Gran Canon de Andrés de Creta. Una y otra vez volvemos a la idea fundamental de las diferentes leyes de identidad, la espiritual y la carnal. La primera hace de mi persona, cuando me contemplo en Dios, el *ideal* para mi propio yo; la segunda me convierte en *ídolo* de mí mismo, en un fetiche.

El tipo de la auténtica pureza es la Purísima y más que Bendita Madre del Señor, Humilde en su pureza eterna, Pura en su humildad inconmovible. En ella, que es la Esposa del Espíritu Santo, eternamente purificada por Él, palpita la fuente viva de la pureza del mundo, en ella que es llamada «Fuente de la razón que mana incesantemente»[a]. De ella brota a raudales el agua viva que apaga toda sed y que extingue en el alma el fuego de la gehenna; y por ese motivo la Iglesia la invoca cantando: «Purificadora del mundo, Madre de Dios» y «Purificación del universo». Es ella quien «expulsa las huestes tenebrosas de nuestras pasiones y malos deseos»; ella, que es «la columna de fuego que nos protege de las tentaciones y seducciones del mundo», «la columna de fuego que nos muestra a todos el camino de la salvación en medio de las tinieblas del pecado»; ella es la que «nos libra del ardor pasional inflamado con el rocío de sus oraciones». Si el Señor es la Cabeza de la Iglesia, la humilde María, «Dispensadora de la gracia de Dios», es verdaderamente su Corazón, por el cual la Iglesia distribuye a sus miembros la Vida, la Eternidad y los dones del Espíritu, es verdadera *Dadora de vida*[631], verdadera «Fuente vivificante». María es «la Señora toda inmaculada», «la única pura y bendita», «llena de gracia», «la única paloma incorruptible y buena». Ella constituye el Símbolo viviente y las Primicias del mundo en vías de purificación, es la *Purificadora*; ella es la *Zarza ardiente*, abrazada por el fuego del Espíritu Santo, la manifestación anticipada y viviente del Espíritu sobre la tierra: es el tipo de la pneumatofanía. Así como el Espíritu es la Belleza del Absoluto, del mismo modo la Theotokos es la Belleza de la Creación, «la gloria del mundo», el adorno de toda criatura: «se gozan los nacidos de la tierra admirando tu gloria divina», porque la belleza, percibida por el corazón, es *gozo*. Y la belleza del Mundo, que éste contempla con una emoción sagrada, es la Alegría del Mundo, su *Alegría superior a toda aspiración*, su *Enternecimiento de compunción (Umilenie)*, su *Regocijo y Consuelo*, el *Dulce Beso* que el Mundo de aquí abajo le da al Mundo Superior. Ella es el *Gozo de todos los gozos*, como el venerable Serafín de Sarov nos enseñó a nombrar el icono de la «Ternura», el mismo icono, y *el único*, que él poseyera en su celda y ante cuya faz

a. En este párrafo y en los siguientes, los títulos de la Virgen que aparecen en *cursiva* corresponden a diversas denominaciones de tipos iconográficos marianos. Las denominaciones encerradas entre comillas las toma Florenski de diversos himnos litúrgicos. Cf. nota al final 631.

obraba su salvación[62] por medio de la oración. La Madre de Dios es el Gozo y «la Mediadora del gozo del mundo». En la contemplación de la Belleza celeste es el *Alivio de las penas*, la *Alegría de todos los afligidos*, el *Consuelo en los dolores y las aflicciones*. La Madre de Dios es «la Defensora celosa», el *Socorro de los perdidos*, el *Refugio de los pecadores*, el *Reblandecimiento de los corazones malvados*. Ella es la *Compasiva en las tristezas*, *Aquella que atiende sin tardanza*, *Aquella que escucha*, la *Liberación de los golpes que nos hacen sufrir*, la *Misericordiosa que cura las heridas*. Ella es el Ángel Guardián del Mundo. Ella es *el Velo* extendido sobre el mundo, «más vasto que las nubes», la *Odigitria* (es decir, *Guía en el camino*) del mundo, que lo conduce como una columna, a veces de fuego, a veces de nube, hacia la Tierra Prometida, hacia la «vida eterna». Ella es el *Muro Indestructible* que protege el mundo, su *Liberadora*. Ella es «la firme Defensa del universo». En ella y por ella se regocijan el género humano y toda criatura. Como cantamos en el tropario:

> En Ti se regocija[63], oh Llena de gracia, *toda criatura*, el coro de los ángeles y el género humano, oh Templo santificado y paraíso racional (*verbal, lógico*), alabanza virginal... En Ti se regocija, oh Llena de gracia, toda criatura, gloria a Ti.

La Madre de Dios es la más bella flor de la tierra, la *Inmarcesible*, la *Flor que exhala fragancia*. Es la Portadora de la Sofía, «el Cielo animado» y «el Cielo espiritual», el *Cielo de la Gracia*, es decir, el Mundo de lo Alto, la Jerusalén Celeste, que se refleja en el alma purísima de la Virgen. ¿No dice la Iglesia:

> En verdad has aparecido *como el cielo sobre la tierra*, más grande que los altos cielos, Virgen no desposada: porque de Ti ha surgido el Sol que resplandece en el mundo dominándolo con el poder de la Justicia?

Esta relación íntima entre la idea de la Madre de Dios y la de la Jerusalén Celeste se transparenta también en el *irmós*[a] pascual paralelo:

> Resplandece, resplandece,
> *Nueva Jerusalén*:
> la Gloria del Señor
> te ha iluminado.
> Exulta ahora
> y alégrate, Sión.
> Y Tú, oh Pura,
> regocíjate, *Madre de Dios*,
> en la resurrección del que Tú has hecho nacer.

a. Se llama *irmós* al primer tropario de cada oda del canon del oficio matutino. El canon indica la composición poética de nueve odas, modeladas sobre los cánticos bíblicos. El ritmo musical y poético del canon viene dado precisamente por el *irmós* inicial.

En relación con algunos ascetas, la Santísima Virgen, en el momento de su aparición, decía: «Éste es de nuestro linaje»[634]. Son palabras profundamente elocuentes. Nos indican que se da un «linaje» especial, un «género» de la Madre de Dios, y que hay santos ascetas que son partícipes de esta naturaleza peculiar. ¿Cuál es, pues, este género? Es el que está predispuesto para la virginidad del alma. Los hombres, o más bien los ángeles terrestres, miembros de esta raza misteriosa, resplandecen ya desde su juventud con la luz serena de lo que no es de este mundo, de la incorruptibilidad. Ya desde el seno materno son *nombrados* y marcados previamente para una organización especial del alma. Es *como si* estuvieran excluidos de la ley del pecado, *como si* vinieran a nosotros directamente del Paraíso, como los hijos de la familia original e inmaculada. Llevan a cabo sin esfuerzo lo que otros obtienen con el sudor de su frente; sin fallas se van perfeccionando y se elevan de fuerza en fuerza tan naturalmente como se abre una flor olorosa. Sin error, desde su misma concepción, avanzan con paso firme «hacia el honor de la vocación superior». Ellos son los «eunucos desde el seno materno» del Evangelio. Tal era, por ejemplo, Juan el Teólogo. Tales eran los santos athonitas Juan Cucuzel y Atanasio[635]. Tales eran los santos Sergio de Radónezh y Serafín de Sarov. Un ejemplo admirable de esta pureza le ha sido mostrado al mundo por la Madre de Dios en la persona del *stárets* de la Lavra de Kiev-Péchersk, el *hieromonach* Parthenios, quien ya desde la infancia ignoraba completamente las pasiones impuras y los tormentos de la carne, y desconocía incluso su tentación[636]. Tal era el *stárets* Isidor[637] del eremitorio (*skit*) de Gethsemaní. Así pues, *existe* un *linaje* especial de la Madre de Dios, aunque no todo asceta pertenece a esta raza; existe un tipo supremo de organización espiritual, el de la persona santa (lo cual no significa que esté ya para siempre carente de pecado). En resumidas cuentas, se trata de una *cualidad sofiánica* del alma, que fluye de la Fuente de la Pureza. Y ¿quién es esta Fuente?, ¿quién es la «Columna de la Virginidad»? Es la Santísima Madre de Dios[638].

He aquí por qué estos ángeles en la carne, estos monjes por naturaleza, estas flores del mundo, se saben especialmente predilectos de la Purísima Virgen, la veneran con preferencia y de *Ella* reciben la ayuda y los signos de la gracia. Y si reflexionamos sobre su relación con la Purísima, veremos con claridad que *para ellos*, para *su* conciencia, para *su* amor, lo que destaca en primer lugar en Ella no es su *Maternidad divina*, o sea, no es Cristo, sino su *Virginidad perpetua*, Ella misma. Por eso un santo tan predilecto de la Madre de Dios como fue el venerable Serafín de Sarov tenía en su celda un solo icono. ¿De quién? Sería natural pensar que, tratándose de uno solo, debería ser el icono del Salvador. Pues bien, no era el del Salvador, sino el de la Madre de Dios, y además *sin* la figura de Cristo: el icono de la «Ternura» (*Umilenie*). Lo mismo puede decirse de otros santos vírgenes[639]. En la Madre de Dios veneran a la que es Portadora de la Sofía, Aquella que la

manifesta; estos elegidos sienten que la estructura espiritual de su propia persona está marcada precisamente por la Sofía. El venerable Serafín pedía incluso que, junto a la confesión de la condición divino-humana de Jesucristo, fuese confesada especialmente la virginidad perpetua de la Madre de Dios[640]. Del mismo modo que existen razas e incluso pueblos corrompidos, existen también estirpes que han permanecido en la mayor pureza. En las primeras han sido destruidas las huellas de la inocencia edénica, en las otras se conserva algo de la belleza originaria. Todas las criaturas han sufrido la corrupción, pero en unas su herida es más profunda, en otras más superficial. Y existen criaturas puras por excelencia, y estas son, por decirlo así, esquirlas del mundo originario, los restos de su fractura; han desfigurado su imagen menos que las otras criaturas. Son aquellas que veneran la Virginidad, y la primera de entre ellas es la Portadora y el Centro irradiante de la pureza paradisíaca, la Madre de Dios siempre Virgen[641].

En la Theotokos se dan cita la fuerza sofiánica, es decir, angélica, y la humildad humana, «la benevolencia de Dios hacia los mortales» y «la *parresía* de los mortales ante Dios». La Madre de Dios se mantiene en el límite que separa a la criatura del Creador, y dado que *aquello que se encuentra en medio* entre lo creado y lo increado es completamente incomprensible, resulta que es también completamente incomprensible la Madre de Dios. Ella es «la altura inaccesible para los pensamientos humanos». Ella es «la profundidad que no pueden sondear ni siquiera los ojos angélicos». Ella es «más alta que los cielos» y «más dilatada que los cielos»[642]. Ella es «más venerable que los Querubines y más gloriosa sin comparación que todos los Serafines». Ella es «la Señora de los Ángeles»[643]. De ella se dice: «Tú te has mostrado Pura y más venerable que los Serafines con ojos de fuego». Portadora de la pureza, Manifestación del Espíritu Santo, Principio de la criatura espiritual, Fuente de la Iglesia, la «Virgen Esposa de Dios», que está por encima de los ángeles, deja de ser *una entre muchos* en la Iglesia; incluso en la Iglesia de los santos ella no es *prima inter pares*. Ella ocupa un puesto extraordinario, es el eje exclusivo de la vida eclesial. Ella es el corazón de Jesús. Es la Iglesia. Nicolás Cabasilas, arzobispo de Tesalónica, uno de los más venerables comentadores de la Divina Liturgia (vivió en el siglo XIV), que conocía por experiencia la profundidad mistérica del sacramento eucarístico, escribe que «si alguien pudiera representarse la figura de la Iglesia de Cristo, no la vería de otra forma más que como cuerpo del Señor, porque la Iglesia está unida a Cristo y participa de su carne»[644]. Pero si además dirigiera su mirada a la Purísima y Gloriosa Virgen María, no la vería de otra forma más que como el corazón de Cristo. Ella es el centro de la vida de la criatura, el punto de encuentro de la tierra y el cielo. Ella es la Elegida, la Reina de los Cielos y, más aún, de la tierra:

> Elegida por el Rey eterno muy por encima de cualquier creación, *Reina del cielo y de la tierra*... ofreciéndole digna veneración, con agradecimiento, con fe y con humildad acudamos a Ella.

Ella detenta un poder *cósmico*[645]. Ella es «la santificación de todos los elementos terrestres y celestes», es «la bendición de todos los tiempos del año». Ella es ἡ πάντων βασίλισα, «Reina de todas las cosas». Ella es la Señora del mundo, y por eso la invoca todo creyente:

> Otro consuelo no tenemos fuera de ti, Señora del mundo, esperanza y abogada de los creyentes.

He citado expresiones recordadas de un modo del todo fortuito de entre los escritos litúrgicos eclesiales. Ofrecer un cuadro sistemático del contenido inabarcable en el que son ricos los textos litúrgicos constituiría la tarea de una entera ciencia, de la cual, por desgracia, carecemos totalmente. He intentado transmitirte cómo comprendo yo esta literatura. ¿Me he equivocado quizá? Sería bueno que me indicases en qué. Pero en todo caso el curso general de mis ideas no cambiará, porque lo expuesto sobre la Madre de Dios ha sido enunciado más bien por motivos personales que por una estricta necesidad de la estructura esencial del pensamiento.

De todos modos, no quisiera concluir esta carta sin aducir algunos de los datos sobre los que ha crecido y madurado mi convicción. Porque *el límite* al que tienden mis aspiraciones es clarificar para mí mismo la conciencia eclesial, y no hay nada más ajeno a los objetivos de mi trabajo que el deseo de construir «mi propio» sistema. Lo diré más claro: si aquí, en mi trabajo, se encuentran algunas opiniones «mías», esto se debe tan sólo a una falta de reflexión por mi parte, a mi ignorancia o no lograda comprensión. Los datos que tengo ante la vista están incluidos, como hemos visto, en las creaciones litúrgicas de la Iglesia y, además, en los escritos patrísticos y en la iconografía. Comienzo con la literatura de los Padres.

Hasta nosotros ha llegado en traducción latina un texto remarcable, que tiene como título: *A Juan, padre santo, de parte de Ignacio y los hermanos que están con él*; según la tradición, se trata de una carta personal de Ignacio el Teóforo dirigida al Apóstol y Evangelista Juan el Teólogo, el cual, como se sabe, había sido adoptado como hijo por la Santísima Virgen María. En las líneas iniciales el autor del documento expresa su tristeza y la de aquellos que le rodean por la tardanza de Juan. Del contexto resulta que Juan había prometido visitar la comunidad de Ignacio, acompañado además, probablemente, por la Madre de Dios, pero se retrasó por algún motivo. Parece que este hecho le había ocasionado al autor de la carta algunas dificultades con la comunidad (es posible que algunos miembros de la comunidad hubieran decidido por su cuenta encaminarse a Jerusalén para encontrarse más

pronto con el Apóstol), y él intenta convencer al Apóstol para que se apresure en el cumplimiento de lo prometido. Seguidamente se dice:

«Están aquí también muchas de nuestras mujeres, que esperan ver a María la de Jesús, y que cada día intentan –*volentes*– correr hasta vosotros, para poder acercarse a tocar sus pechos, que amamantaron al Señor Jesús, e interrogarle en persona sobre algunas cosas que pertenecen a su mayor intimidad. Pero también Salomé, la hija de Ana, hacia la que tienes buena disposición, que se hospeda –*commorans*– junto a Ella en Jerusalén desde hace cinco meses, y otras que la conocen personalmente, nos transmiten que *Ella está llena de todas las gracias y de toda virtud* –'eam omnium gratiarum abundat, et omnium virtutum'–, como virgen –'more virginis'– es fecunda en virtud y en gracia. Y como también dicen, en las persecuciones y sufrimientos *Ella permanece jovial*, no se queja de las carencias y necesidades; se muestra acogedora con los que la ultrajan, no decrece su alegría con las molestias; se compadece de los infelices y oprimidos, sufriendo con ellos, y no tarda en venir en su ayuda. Dicen que se distingue –*enitescit*, resplandece– contra las manifestaciones nocivas del pecado, interviniendo como Mediadora en el combate de la fe. Se muestra como la Maestra de nuestra nueva fe y penitencia; es la Ayuda de todos los creyentes en todos los asuntos de la piedad. Es devota *con los que se humillan*, y con los devotos se muestra humilde con mayor devoción aún; y desde hace tiempo es ensalzada por todos, si bien los escribas y fariseos la difaman. Además de esto, son muchos los que cuentan muchas otras cosas sobre Ella; sin embargo, no nos atrevemos a dar crédito a todos en todo lo que dicen, ni a comunicártelo. Pero, como nos cuentan aquellos que son dignos de crédito, *en María, Madre de Jesús, se asocia con la naturaleza humana la santidad angélica* –'in Maria, matre Iesu, humanae naturae sanctitatis angeliacae sociatur'–. Y este rumor –'haec talia'– ha conmovido nuestro interior (propiamente: nuestras «entrañas», *viscera*), y suscita el deseo cada vez más grande de ver –'desiderare aspectum'– este, si así puede decirse, *prodigio celeste y milagro sacratísimo* –'hujus… coelestis prodigii et sacratissimi monstri'–. Tú intenta satisfacer nuestro deseos, y que tengas salud. Amén»[646].

Otra carta lleva el título de: *A Juan, santo anciano, de su Ignacio*, y es reconocida igualmente por la tradición como una carta de Ignacio el Teóforo al Apóstol Juan. Esta epístola comienza con las siguientes palabras:

«Si me fuera posible, me gustaría subir hasta ti, en las afueras de Jerusalén, y ver a los santos creyentes que se encuentran allí, especialmente a la Madre de Jesús, a quien llaman *admiración del universo y deseable para todos* –'universis admirandam et cunctis desirabilem'–. ¿A quién no le causará satisfacción, con sólo que sea amigo de nuestra fe y religión, el poder verla y conversar con Ella, que engendró de sí misma al Dios Verdadero?»[647].

Y más adelante se habla del apóstol Santiago, el cual, «según se dice», «es muy semejante a Jesucristo en su persona, vida y comportamiento». Concluyendo la carta, el autor le pide a Juan que se apresure en su visita.

Si bien el documento que tengo intención de citar ahora apenas tiene relación con mi propósito *directo*, no puedo abstenerme de transcribir estas

líneas, de una ternura infinita, de la correspondencia de Ignacio el Teóforo con la Santísima Virgen. Imagínate de un modo concreto lo que esto significa: ¡una carta escrita por los dedos, «suaves como el sueño», de la Dulce y Bendita! La misma brevedad de la carta parece hablarnos del discreto silencio de aquella que, en la vida doméstica, en la convivencia cotidiana, constituía para el apóstol Pedro la figura y la máxima encarnación de la belleza incorruptible de «un espíritu manso y silencioso», de aquella que también hoy es «la fe de los que oran en silencio», como la invocan los creyentes. Se dice que, «probablemente», esta carta sea apócrifa. No plantearé batalla, yo nada sé... Pero es cuestión tan sólo de un «probablemente...». Así que *probablemente* resulte ser lo contrario. Porque aún queda un «pero si...», y el valor de este «pero si» sobrepasa infinitamente el peso del «probablemente». Te lo ruego, intenta penetrar aunque sea sólo un poco en el sentimiento que produce en mí esta Carta, la cual, incluso si su autenticidad fuera realmente poco plausible, me resulta infinitamente preciosa y querida hasta lo más recóndito del corazón. Porque sólo la más pequeña esperanza (¡y nadie ha demostrado la no autenticidad de la Carta!) de que Ella se haya sentado a la mesa, se haya compuesto los vestidos y con sus propias manos haya escrito esta carta de suave fragancia, hace casi llorar de ternura, emociona y pone paz para mucho tiempo en las fibras del alma. ¡Qué felices somos de tener ante nosotros estas líneas tan amables para el corazón! Pero transcribo las mismas cartas.

He aquí lo que le escribe a la Virgen el Portador de Dios:

«A la Portadora de Cristo, María, de su Ignacio:

Tú tendrías que fortalecerme y consolarme a mí, el discípulo recientemente convertido de tu Juan. Porque sobre tu Jesús he sabido cosas admirables de contar, y estoy impresionado por lo que he oído. Pero de Ti misma, que has permanecido siempre cerca y ligada a Él, y has sido conocedora de sus secretos, quisiera yo con toda el alma recibir noticias sobre lo escuchado. Te escribí ya en algún otro momento, y te interrogué sobre la misma cuestión. Que tengas salud; y los neoconversos que están junto a mí, de Ti y por Ti y en Ti se fortalecen. Amén»[648].

La traducción latina de la carta de respuesta de la Madre de Dios reza así:

«Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didicisti, vera sunt. Illa credas, illis inhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt visere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austerius; sed valeat et exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen»[649].

En traducción:

«A Ignacio, condiscípulo amado, de la humilde sierva de Cristo Jesús.

Todas las cosas que has escuchado y sabido de Juan sobre Jesús son verdaderas. Créelas, adhiérete a ellas; y el juramento del cristianismo que

has asumido mantenlo firmemente, y conforma tus costumbres y tu vida a este voto. Respecto a mí, vendré junto con Juan para visitarte a ti y a cuantos están contigo. Permanece en pie en la fe, y compórtate varonilmente; que no te conmueva la dureza de la persecución; sino que tu espíritu se mantenga fuerte y exulte en Dios tu Salvador. Amén».

No me parece oportuno emprender aquí el examen crítico de la autenticidad de esta carta. Haré tan sólo algunas observaciones al margen acerca de dos expresiones en las que algunos autores han querido ver un préstamo del *Evangelio de Lucas* y de la *Primera epístola a los corintios*, escritas, como se sabe, *después* de la dormición de la Santísima Virgen. De este modo, se pensaría, habría quedado socavada la autenticidad de la carta. Pero aquí subyace una enorme confusión. La primera de las expresiones incriminadas es:

«*Sta in fide, et viriliter age* – Permanece en pie en la fe y compórtate varonilmente». Aquí es donde algunos han visto un préstamo de 1 Cor 16, 13: «Velad, manteneos firmes en la fe, sed hombres, sed fuertes». Pero, en primer lugar, las expresiones que se presentan en paralelo son tan simples y naturales que no habia absolutamente ninguna necesidad de que la Virgen María leyese la Epístola del apóstol Pablo para escribir su Carta. En segundo lugar, la semejanza tampoco es que sea demasiado grande. En tercero, si afirmamos que es un préstamo, con ello no sabemos si no habrá sido el Apóstol el que se ha apoyado en la autoridad de las palabras de la Madre de Dios. En cuarto y último lugar, una exhortación semejante se encuentra en el Salmo 31 [30], 25 (cf. especialmente la versión de los LXX, Sal 30, 26). Lo más natural sería presuponer (¡en caso de que sea necesario seguir presuponiendo un préstamo!) que tanto la Virgen María como el apóstol Pablo «tomaban prestadas» sus exhortaciones de los Salmos, que todos los hebreos, y ellos de manera especial, sabían de memoria.

El segundo pasaje sospechoso es el siguiente:

«*Exultet spiritus tuus in Deo salutari tuo* – Que tu espíritu exulte en Dios tu Salvador». Aquí ven algunos un paralelismo con Lc 1, 47: «Se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador». Repito una vez más: ¿Acaso es necesario presuponer un préstamo para una expresión tan sencilla? Pero si hubiera que presuponerla, entonces, en primer lugar, es necesario recordar que el evangelista Lucas recoge un himno que se había vertido hacia ya tiempo de los labios de *la misma* Virgen, de modo que, por consiguiente, la Madre de Dios no habría hecho otra cosa que *repetir* en su Carta lo que ya había sido dicho con anterioridad por Ella misma y que, seguramente, recordó después muchas veces, repitiéndolo tanto para Sí misma como para otros; en segundo lugar, existe también para el himno de la Madre de Dios en Lc 1, 47 un pasaje paralelo: I Sam 2, 1. Se podría hacer alusión también a los indicios internos a favor de la autenticidad de la Carta o, en último término, de su gran antigüedad. Se trata, en primer lugar, de la total ausencia de fórmulas dogmáticas y de todo epíteto de magnificación exterior aplicado a la Madre de Dios. Es característica también la expresión «tu Jesús» (o sea, de la Madre de Dios, «de Iesu enim tuo»), que sonaría de un modo algo extraño en los labios de un hombre que pensase de un modo abstracto-dogmático sobre la Persona de Jesucristo. La brevedad de las cartas, la ausencia en ellas de cualquier amplificación retórica y los rasgos de un estilo muy cercano a la vida hacen también muy probable su autenticidad.

La impresión poderosa e imborrable que producía la Virgen María en los que pudieron verla con sus ojos está descrita con vivas palabras en un documento digno de nota, conocido con el título de: *Epístola de san Dionisio Areopagita al Apóstol Pablo*[650]. He aquí el fragmento de esta *Epístola* en el que se relata la visita que el Areopagita le hizo a la Madre del Señor:

«Confieso ante Dios, oh glorioso maestro y guía en nuestro camino, que me parecía imposible que todavía pudiera existir un ser tan abundantemente repleto de fuerza divina y de maravillosa gracia, fuera del mismo Dios de lo Alto. Pero yo he visto, no sólo con los ojos del alma, sino también con los del cuerpo, aquello que ninguna mente humana sabría concebir. ¡Sí! ¡Sí! Yo he visto con mis propios ojos a la Santísima Madre de nuestro Jesucristo, aquella que es semejante a Dios y está por encima de todos los espíritus celestes. He sido hecho digno de esto por una gracia extraordinaria de Dios, por la bendición del mayor de los apóstoles y por la indecible bondad y misericordia de la Santísima Virgen misma. Una y otra vez confieso ante la omnipotencia de Dios y la perfección gloriosa de la Virgen, su Madre, que cuando Juan, el primero de los apóstoles y el más alto de los profetas, luminoso en su vida terrestre como el sol en los cielos, me introdujo en la presencia de la que es Conforme a Dios y Santísima Virgen, entonces me vi iluminado, no sólo desde el exterior, sino también por dentro, por una luz divina tan grande e inconmensurable, y se expandieron alrededor perfumes y aromas tan maravillosos, que ni mi cuerpo débil ni tan siquiera mi espíritu pudieron soportar unas señales tan milagrosas y las primicias de la eterna bienaventuranza. Mi corazón desfallecía, mi espíritu estaba en mí desbordado por esta gloria y esta gracia divina. Dios mismo me es testigo, Él que ha nacido de sus entrañas virginales, cuando digo que, si tus leyes e instituciones divinas no hubieran permanecido tan frescas en mi memoria y en mi mente de neófito, la habría tomado como un verdadero Dios y le habría ofrecido una veneración que no debe dirigirse más que al Dios Verdadero. El hombre no puede acceder a una felicidad, a un honor y a una gloria superiores a la bienaventuranza de la que he sido hecho merecedor viendo a la Santísima. ¡Yo era entonces plenamente feliz! Doy gracias al Dios Altísimo y misericordioso, a la Virgen divina y al glorioso apóstol Juan, así como a ti mismo, presidente y jefe de la Iglesia, porque me has mostrado el más grande de los favores».

Sin embargo, mejor quizá que en todas las tesis dogmáticas, el carácter sofiánico de la Madre de Dios se hace visible a partir de las descripciones de su aspecto externo:

Conforme a una tradición conservada por el historiador de la Iglesia Nikifor Kallist, la Madre de Dios «era de estatura mediana o, como dicen otros, algo más alta de la media; su pelo era rubio como el oro; los ojos eran ágiles, con las pupilas de color parecido a la aceituna, las cejas arqueadas y de un negro moderado, la nariz ovalada; los labios eran como flores, repletos de dulces palabras; el rostro, ni redondo ni agudo, sino algo ovalado; sus manos y sus dedos eran alargados»[651].

Según otra tradición, transmitida por san Ambrosio de Milán, «Ella era Virgen no sólo en el cuerpo, sino también en el alma: humilde de corazón, atenta en las palabras, sensata, poco habladora, amante de la lectura… hacendosa, casta en el hablar. Su regla consistía en no herir a nadie, desearles bien a todos, respetar a los an-

cianos, no envidiar a los iguales, huir de la vanagloria, pensar siempre sanamente. amar la virtud. ¿Cuándo ha ofendido a sus padres, aunque fuera con la expresión de su rostro? ¿Cuándo ha estado en desacuerdo con sus parientes? ¿Cuándo se ha mostrado orgullosa frente a un hombre modesto, se ha reído del débil, ha evitado al pobre? En Ella no había ninguna aspereza en la mirada, nada desconsiderado en las palabras, nada indecoroso en las acciones: los movimientos de su cuerpo eran humildes, el andar sereno, la voz llana; así que su aspecto corporal era la expresión de su alma, *la personificación de la pureza*»[652].

Y en palabras de Nikifor Kallist, «en las conversaciones con los demás conservaba el decoro, no estallaba en risas, no se indignaba, especialmente no se airaba; absolutamente carente de artificialidad, sencilla; no pensaba en sí misma ni lo más mínimo y, ajena a toda blandenguería, destacaba por una plena humildad. Con respecto a los vestidos que llevaba, se contentaba con sus colores naturales, cosa que aún hoy demuestra el santo manto que cubría su cabeza. En breve, en todo lo que ella hacía se manifestaba una gracia extraordinaria»[653].

Son numerosos los pasajes de santos doctores de la Iglesia en los que se hace referencia, *de un modo descriptivo*, al estado de gracia inconmensurable de la Virgen María, a su *sofianidad* luminosa; en los oficios litúrgicos, casi la mitad de las oraciones están dirigidas a la Madre de Dios; en la iconografía, del mismo modo, la parte más significativa de los iconos tiene como tema a la Theotokos. Tanto en la iconografía como en los oficios la Madre de Dios ocupa un lugar simétrico al del Señor, *como si* tuviera su misma importancia. Sólo a ella nos dirigimos con el ruego: «Sálvanos»[654]. Pero si de la experiencia viviente, que nos es dada en el seno de la Iglesia, pasamos a la teología, nos sentimos trasladados a un campo desconcertante, que nos suena a nuevo. Aquí se hace *psicológicamente* evidente una impresión: que la teología de escuela no habla en absoluto de Aquella misma a quien glorifica la Iglesia: la *doctrina* teológica sobre la Madre de Dios no tiene punto de comparación con su *veneración* viviente; la interpretación teológica escolar del dogma de la perpetua virginidad ha quedado muy por detrás en comparación con la vivencia del mismo dogma en la experiencia creyente. Aquí, en la liturgia, es donde late el corazón de la vida eclesial. Por eso es natural que nos preguntemos qué significa esta veneración de la Iglesia; es natural buscar la *razón* profunda de aquella experiencia que ha encontrado su expresión en los escritos de los Padres.

Un intento de dar respuesta a nuestras preguntas –intento tímido, es verdad– lo encontramos en san Ambrosio de Milán, en sus escritos sobre la virginidad y el matrimonio[655]. La virginidad de la Siempre Virgen la interpreta él como un fenómeno particular. Sólo a Ella le es propia esta gracia, como algo que proviene del don de la integridad (*tselomudria*). Pero teniendo en cuenta que aquel elemento *nuevo* que el cristianismo ha aportado al mundo o, dicho de otra manera, la esencia de la Iglesia, consiste precisamente en la pureza de la integridad virginal, resulta entonces que el Medio

y la Fuente de este don se identifica con la Iglesia. Es más: la Madre de Dios no sólo es casta, sino que *posee* la integridad espiritual. Pero la integridad es de naturaleza celeste. Por eso tenemos que reconocer en la Virgen María un tipo especial de vinculación con el Cielo, un cierto carácter celeste. Por todo ello, a pesar de la intención moral y didáctica de la obra de Ambrosio, percibimos en él en todo momento, por detrás de los conceptos morales, el sentimiento de una cierta profundidad ontológica. La Iglesia, el Cielo, la Virgen María, sin ser sinónimos son, sin embargo, desde un punto de vista ontológico, nombres casi intercambiables.

Pero citemos algunos fragmentos de los escritos del Santo:

«*Maravillosa* es María, exclama él, que ha presentado la *figura de la virginidad sagrada* –'egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit'– y ha alzado hacia Cristo la santa bandera de una pureza inmaculada –'intemeratae integritatis'»[656]. La Virgen María es inaccesible en su superioridad sobre toda naturaleza; Ella está por encima de la naturaleza: «Nos preguntamos: ¿Quién podría comprender con su mente humana a Aquella a quien ni la misma naturaleza pudo someter a su ley? ¿Quién podrá expresar con palabras naturales aquello que sobrepasa el orden de la naturaleza? Ella invocó del cielo aquello que imitó sobre la tierra. Y no inmerecidamente recibió la imagen de la vida celestial Aquella que encontró para sí un Esposo en el Cielo. Atravesando las nubes, el cielo, los ángeles y las constelaciones, Ella encontró la Palabra de Dios en el mismo seno del Padre, y se adhirió a ella con toda su alma»[657]. «En Ella había tanta gracia que no sólo podía conservar en sí misma el don de la virginidad –'virginitatis gratiam'–, sino que podía provocar la manifestación de la castidad –'integritatis'– también en aquellos sobre los que ponía su mirada»[658]. Y más adelante san Ambrosio aduce como ejemplo al virginal Juan Bautista, «a quien ya preparó la Madre de Dios, como si fuera un ungüento, con su propia presencia y el buen olor de su virginidad, cuando él tenía aún la edad de tres meses»; y al virgen Juan el Teólogo: «por eso no me sorprende –añade el Santo– que este apóstol, ante cuyo rostro ha permanecido abierta la cámara de los secretos celestes, haya hablado más que el resto de los evangelistas de los misterios divinos»[659]. «¡Oh, riqueza de la virginidad de María! ¡Ella se ha vuelto incandescente como una vasija de barro y, como una nube, ha vertido sobre la tierra la gracia de Cristo!»[660], exclama Ambrosio. Esta gracia es una lluvia espiritual que apaga las llamas de la carne, que humedece los pensamientos internos[661]; es el don de la vida virginal. De la vida de María, «como de un espejo, resplandece la imagen de la integridad y la belleza de las virtudes –'species castitatis et forma virtutis'–. De aquí podéis tomar vosotros (es decir, los vírgenes) ejemplos de vida: aquí, como en un dibujo, están representados los preceptos de la pureza»[662]. «Ella es la figura de la virginidad –'imago virginitatis'–», «la vida de Ella sola es toda una ciencia para todos»[663]. De hecho, la castidad lo es *todo*, constituye *toda la esencia* de la

eclesialidad. «La castidad ha sido capaz incluso de producir ángeles. En efecto, quien la ha guardado se ha convertido en un ángel; quien ha causado su pérdida se ha vuelto diablo. De ella recibió su nombre la misma religión. Virgen es aquella que se ha desposado con Dios; meretriz es aquella que ha fabricado a los dioses»[664]. Por consiguiente, el hombre recibe de la Madre de Dios aquello que le hace miembro de la Iglesia. Pero esta gracia, como se dice habitualmente, nos es otorgada por la misma Iglesia. ¿Cuál es entonces, en este caso, la relación de la Virgen María con la Iglesia? María es la portadora de la Iglesia. Las predicciones de los profetas relativas a la Iglesia son «enteramente aplicables» a la Virgen purísima[665], y no sólo «aplicables», sino que de un modo directo «han sido proferidas, bajo la imagen de la Iglesia, con referencia a María»[666]. A lo largo de todo el *Cantar de los Cantares*, la interpretación de san Ambrosio se refiere unas veces a la Iglesia,[667] otras veces a la Madre de Dios, otras a ambas al mismo tiempo, e incluso después de interpretar algunos pasajes aplicándolos a la Iglesia, sin precisiones suplementarias, inserta un «*por tanto*» y saca conclusiones directamente sobre la Virgen María[668]. La Iglesia es la Virgen, así como la Virgen es la Iglesia. «La Iglesia es hermosa entre las vírgenes, porque ella es virgen sin mancha – 'virgo sine ruga'»[669]. La virginidad es la *eclesialidad*. Ya en el Antiguo Testamento María (Ex 15, 20), dice Ambrosio, haciendo claramente un juego de palabras con el nombre «María», era una «figura», «modelo de la Iglesia – 'Ecclesiae… specimen'»[670]. Cristo es el Novio y el Esposo de la Iglesia; y es «esposo de pureza virginal – 'sponsus virgineae castitatis'»[671]; «la patria de la integridad está en los cielos – 'patria castitatis in coelo'»[672]. La Iglesia es «virgen gracias a su castidad, y madre gracias a sus herederos – 'Ecclesia virgo est castitate, mater est prole'»[673].

Resaltan las propiedades de la Madre de Dios y «su superioridad inconcebible en comparación con toda la creación de Dios»[674].

Pero esta «superioridad inconcebible» no se agota y no puede ser enteramente abarcada por medio de descripciones y representaciones. La imagen de la «Esposa no desposada», refractándose como en un prisma de cristal en el arte del pintor, por más que éste reciba su iluminación del cielo, no arroja en un momento dado más que *un tipo particular* de aquellos rayos de la gracia; la iconografía ofrece una multiplicidad de *aspectos diversos* de la belleza sofiánica de la Virgen María. Cada icono legítimo de la Madre de Dios, «revelado», es decir, célebre por los milagros y, por así decir, objeto de *aprobación y confirmación* por parte de la misma Virgen y Madre, recibiendo de Ella misma el *testimonio* de su autenticidad espiritual, es la huella estampada de un aspecto *particular*, la luminosa pincelada sobre la tierra de *un solo* rayo de la Gracia, *uno* de sus nombres pictóricos. De aquí la existencia de una *multiplicidad* de iconos «revelados»; de aquí el deseo de venerar iconos *diferentes*. Las denominaciones de algunos de ellos expresan en parte su esencia espiritual, y he citado ya algunas de estas denomi-

nciones típicas para los diversos iconos-aspectos. Otros nombres no dejan de ser algo bastante casual, porque tienen su origen en lugares o sucesos vinculados con el icono de un modo *exterior*; el sentido de tales iconos podemos alcanzarlo tan sólo por una contemplación inmediata, y no merece la pena tratar aquí sus denominaciones. Sin embargo, considero necesario detenerme en un tema iconográfico especialmente importante, conocido con el nombre de «Sofía, Sabiduría divina». De hecho, el material disponible debería ser analizado en una monografía especial; aquí no llevaré a cabo más que un rápido examen, pero aun así espero que este breve resumen pueda ofrecer un *cuerpo* (una «masa de apercepción») para la concreción de las ideas sobre la contemplación espiritual indicadas más arriba.

El icono de la *Sofía, Sabiduría divina* existe en muchas variantes, y este solo hecho demuestra ya que en el tema iconográfico de la Sofía ha fraguado una auténtica *creatividad* religiosa, surgida del alma del pueblo, y que no se trata de un préstamo externo de formas iconográficas. Pero para comprender el contenido interior de esta creatividad es necesario estudiar estas variantes, no de un modo separado, sino en su conjunto, porque todas ellas constituyen los aspectos parciales de una *única* idea.

El objetivo de nuestro ensayo es precisar *la idea* de la Sofía (sean cualesquiera los modos como *ha sido nombrada* en diferentes épocas); por eso nos interesa poco elucidar desde todos los lados posibles el término mismo de «Sofía», pues esto nos llevaría a un contenido de ideas extrañas. No hay duda, ciertamente, de que los santos Padres entendían habitualmente por la expresión «Sofía» al *Verbo* de Dios, la Segunda Hipóstasis de la Santísima Trinidad; lo mismo hay que decir en relación con las oraciones y los himnos litúrgicos. Demostrar esta tesis, de sobra conocida, por medio de citas sería como forzar una puerta abierta. Pero si bien –repetimos– lo que tenemos ante la vista de un modo general es sólo *la idea* especial de la Sofía, en nuestro procedimiento presente limitaremos el campo de nuestra atención a los datos *iconográficos*, dado que aquello que se denominaba como «Sofía» en los santos Padres no siempre coincide con el contenido que este nombre adquiere en la iconografía, y esto se observa con mayor claridad cuanto más nos alejamos en el tiempo; y viceversa, el significado de la «Sofía» que aparece en la iconografía no siempre ha sido examinado en los santos Padres bajo este mismo nombre.

En todo caso, es necesario para nuestro propósito que tomemos en consideración, *de un modo conjunto*, por lo menos las variantes típicas capitales. Si excluimos algunos ejemplares aislados y bastante raros[675], nos quedan *tres* variantes que podemos considerar como típicas, mientras que las restantes presentan rasgos que se acercan a la forma de estas *tres* fundamentales. Estos *tres* modelos típicos pueden ser caracterizados como: 1º, el tipo del *Ángel*; 2º, el tipo de la *Iglesia* (a veces es llamado Sofía «de la Cruz»); y 3º, el tipo de la *Theotokos*; o bien, si utilizamos como criterio las ciudades donde se encuentran los mejores ejemplares de los iconos respectivos,

tenemos los modelos de la Sofía: 1º, de *Nóvgorod*, 2º, de *Yaroslav*[676] y 3º, de *Kiev*. Pero antes de proceder a las conclusiones relativas a su esencia religiosa, es necesario presentar la *descripción* de estos tres tipos.

El modelo de Nóvgorod es el más antiguo y el más digno de nota. La catedral de Nóvgorod dedicada a la Santa Sofía fue iniciada por el príncipe Vladimir en 1045 y consagrada en 1052. El icono propio de este templo, según una antigua tradición, está considerado como una copia de un icono de Constantinopla, y probablemente sea coetáneo con la construcción de la catedral. En todo caso Silvestre, sacerdote de la Catedral de la Anunciación de Moscú, señala directamente estas dos tradiciones en su «Lamento» presentado al Sínodo de 1554:

«Cómo el Gran Príncipe piadoso y ortodoxo Vladimir se bautizó en Korsún en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo –escribe el padre Silvestre–, y llegando a Kiev ordenó a todos que se bautizaran, y entonces toda la tierra rusa se bautizó; y al principio desde Constantinopla fue enviado a Kiev un Metropolita, y a la Gran Nóvgorod el Vladyka Ioakim; y el Gran Príncipe Vladimir ordenó construir en Nóvgorod una iglesia de piedra, Santa Sofía, Sabiduría divina, según la costumbre de Constantinopla, y el icono de la Sofía, Sabiduría divina, también entonces fue pintado, según el modelo griego...»[677].

Y desde el año 1542 se tienen noticias directas sobre el icono de la Sofía: «La Sabiduría divina –dice la Crónica– perdonó a una mujer que estaba enferma de los ojos»[678].

Podemos decir de este modo que el icono de la Sofía es uno de los más antiguos iconos rusos, si no cronológicamente, sí por su motivo pictórico. El contenido de esta conocida joya sagrada de la Gran Nóvgorod es el siguiente: en el centro de la composición aparece una figura en forma de ángel revestida de dalmática real, con escapulario imperial (*barmy*) y palio episcopal (*omóforo*). Sus largos cabellos no son ondulados, sino que caen sobre los hombros. Su rostro y sus manos son del color *del fuego*, en la espalda tiene dos grandes alas *en forma de fuego*, sobre la cabeza lleva una corona de oro con la forma de una muralla *almenada*. En su mano derecha sostiene una vara dorada, y en la izquierda un rollo cerrado apretado contra el corazón; en torno a la cabeza tiene un nimbo, sobre los oídos las cintas llamadas «*toroki*» o «*sluji*». Se trata de la Sofía. Está simbolizada sentada sobre un doble cojín, puesto sobre un suntuoso trono de oro, que tiene cuatro patas y está apoyado en *siete* columnas con aspecto de fuego. Los pies de la Sofía descansan sobre una gran piedra. Todo el trono se encuentra en el interior de una estrella dorada de ocho puntas, situada sobre el fondo de unos círculos concéntricos *azul celeste* o *verdosos*, abigarrados de estrellas también de oro. Algunas veces falta la estrella de ocho puntas. A uno y otro lado de la Sofía, sobre pedestales separados, en posición piadosa, están la Madre de Dios (a su derecha) y Juan el Precursor (a su izquierda). En algu-

nas ocasiones, por ejemplo en la parte exterior del altar de la Catedral de la Dormición de Moscú, también ellos son representados con alas, por atracción de los atributos. Ambos tienen nimbos, pero no ya de oro (al menos algunas veces), sino *azul verdoso*. La Madre de Dios sostiene en sus manos (en algunas ocasiones la porta en el seno) una especie de esfera verdosa con estrellas, dentro de la cual se encuentra el Salvador-Niño rodeado por una estrella de seis puntas. En la mano izquierda el Salvador sostiene un rollo, y con la derecha hace un gesto litúrgico, lo que antiguamente se interpre-

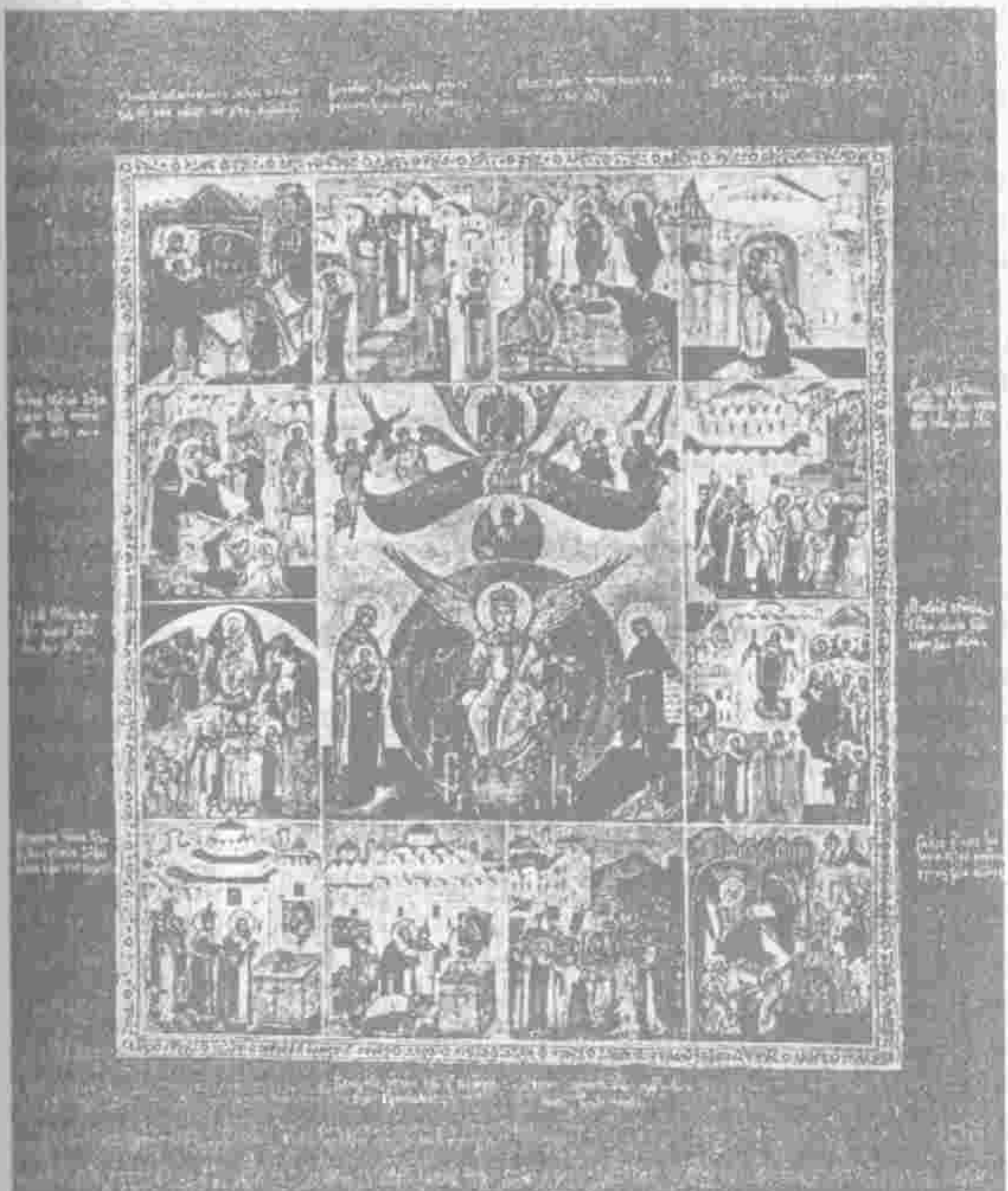
taba como una bendición onomástica. El Precursor realiza el mismo movimiento con la mano derecha, y en la izquierda porta un rollo abierto con la inscripción: «Haced penitencia, etc.». *Por encima* de la Sofía se encuentra el «Salvador Todo-compasivo», de medio cuerpo, con un nimbo en forma de cruz. También esta figura está emplazada dentro de una estrella con seis (?) ángulos, rodeado por un fondo estrellado. Y más arriba se ve un arco iris estelar semejante a una banda. En medio de él está asentado un trono de oro con cuatro patas, sobre el que se apoyan los instrumentos de la pasión del Señor y un libro, el denominado «preparación del trono». A ambos lados del altar, tres ángeles de rodillas, seis pues en total. Algunas veces los ángeles son sólo cuatro; pero entonces sobre el trono está representado Dios Padre con las manos extendidas, sentado sobre un trono con respaldo en semicírculo. La cabeza de Dios Padre está rodeada por un nimbo con ocho ángulos, coloreados alternativamente en *rojo* y en *verde*. En este caso, en los laterales del trono son colocados dos ángeles más arrodillados. Finalmente, toda la composición aparece en algunas ocasiones rodeada por una corona de diversas composiciones (en número de 12), que representan generalmente escenas de la vida de la Madre de Dios[679].

Antes de ofrecer la interpretación final del icono descrito, voy a remarcar algunas particularidades que precisan de explicación.

Las *alas* de la Sofía aluden claramente a la particular cercanía que la Sofía tiene de algún modo con el mundo superior. El *color de fuego* de sus alas y de su cuerpo indica la pneumatoforía, la plenitud de la espiritualidad. La *vara* (y no un «cetro con cruz», y sin el «monograma de Cristo», al menos en la mayor parte de los casos) de la mano derecha significa su virtud teúrgica, su fuerza psicopómpica, su poder secreto sobre las almas. El rollo plegado de la mano izquierda, apretado al órgano del conocimiento supremo, el corazón, indica la ciencia de los secretos ocultos. La *vestimenta real* y el *trono* aluden al poder regio.

La *corona* en forma de muralla de una ciudad es el signo habitual de la Madre-Tierra en sus diversos cambios de aspecto, y expresa probablemente el hecho de que la figura protege a la humanidad como un conjunto integral, como ciudad, *civitas*. La *piedra* (¡y no un cojín!) bajo los pies indica la solidez de los fundamentos, su carácter inconmovible. Las *cintas* o «*sluji*» tras las orejas, que sostienen el pelo y dejan libres los oídos para escuchar, indican la agudeza de la percepción, la apertura a las sugerencias venidas de lo alto: las cintas son el símbolo iconográfico para significar el órgano del oído divino[680]. Y *la virginidad* de la Madre de Dios, *antes, durante y después del parto*, es significada como de costumbre por *tres estrellitas*: dos sobre los hombros y una sobre su frente.

Finalmente, *las esferas celestes* que rodean a la Sofía, llenas de estrellas, son índice del poder cósmico de la Sofía, del poder de dirección que ejerce sobre el universo entero, de su *cosmocracia*[681]. El *azul-turquesa* de



este cerco simboliza la atmósfera, después el cielo y, más profundamente, el cielo espiritual, el mundo de arriba, en cuyo centro vive la Sofía. Porque el color azul predispone el alma a la contemplación, a la renuncia a las cosas terrenas, a la serena nostalgia de quietud y pureza. El color azul del cielo, esta proyección de la luz en la tiniebla, este límite natural entre la luz y la oscuridad, se convierte en una imagen muy profunda de la creación superior, es decir, la imagen de la frontera entre la Luz, rica de ser, y la Nada-Tiniebla, la imagen del *Mundo Racional* (*Mira Únmogo*). Por esta razón el *azul celeste* es el color que corresponde de un modo natural a la Sofía y, por ella, a la que es la Portadora de la Sofía, la Siempre Virgen.

Más adelante, en la composición analizada merecen nuestra atención: en primer lugar, la neta *distinción* entre las personas del *Salvador*, la *Sofía*

y la *Madre de Dios*; en segundo lugar, el puesto que ocupa la Sofía *debajo* del Salvador, es decir, en un lugar subordinado, y el de la Madre de Dios ante la Sofía, es decir, de nuevo en una posición subordinada. A esta misma desigualdad de estas figuras alude también la diferencia de los *nimbos*. En algunas ocasiones, por lo demás, en monumentos iconográficos tardíos, también la Sofía recibe un nimbo en forma de cruz. Así ocurre, por ejemplo, en la pintura exterior del altar de la Catedral de la Dormición de Moscú, que data del siglo XVII. Sin duda, el nimbo cruciforme de la Sofía se debe a una confusión de los atributos iconográficos, a un fenómeno de atracción. Pero esta confusión no podría ser más significativa: la Sofía, si bien constituye una figura iconográfica independiente, aparece sin embargo tan estrechamente vinculada con Cristo y, como veremos más adelante, con la Madre de Dios, y además con tanta evidencia, que puede asimilar por atracción los atributos de estas figuras, llegando con ello casi a fundirse, por así decirlo, con la una o con la otra. Un cierto parentesco de las tres Personas se manifiesta a veces también por el hecho de que las tres *llevan alas*: así ocurre en el fresco de Moscú apenas recordado; así también en el fresco de la pared del altar en la Catedral de la Dormición de Kostromá.

Dirijo ahora mi atención al *segundo* tipo sofiánico, al modelo de Yaroslav, que data de los siglos XVI-XVII.

El contenido de la pintura mural en la iglesia de san Juan Crisóstomo de Yaroslav es el siguiente: debajo de un pabellón o baldaquín con seis columnas, se encuentra un trono cubierto, tras el cual, haciendo las veces de séptima columna, está representada la crucifixión. Delante del trono, con manto real y corona, está el rey Salomón, a juzgar por el libro que lee, en el cual está escrito: «La sabiduría se ha edificado una casa, ha tallado sus siete columnas, ha sacrificado víctimas, ha mezclado el vino, y hasta ha preparado la mesa» (Prov 9, 1-2); podría también tratarse de un simple sacerdote, porque este pasaje de los *Proverbios* es el tema de la entera composición. Sobre cada columna del baldaquín hay una doble inscripción: «Bautismo» y «el tercer Concilio»; «Confirmación» y «el segundo Concilio»; «Penitencia» y «el cuarto Concilio», «Orden sacerdotal» y «el sexto Concilio», «Matrimonio» y «el séptimo Concilio»; «Unción de enfermos» y «el quinto Concilio»; y sobre la Cruz: «Eucaristía» y «el cuarto Concilio». Todo el baldaquino se asienta sobre un pedestal elevado, y sobre sus tres últimas gradas aparece escrito: «Fundamentos divinos de la Iglesia del Antiguo y del Nuevo Testamento son: la sangre de los mártires, la predicación de los apóstoles, la sangre de los profetas, la doctrina de los apóstoles, la roca de la fe, Cristo; sobre esta roca edificaré mi Iglesia». Por encima de la columnata está escrito: «La Cabeza de la Iglesia, Cristo», y sobre el arquitrabe: «Y ha consolidado siete columnas». Más arriba, sobre el techo del pabellón, aparece la Madre de Dios sentada sobre un trono con una doble almo-

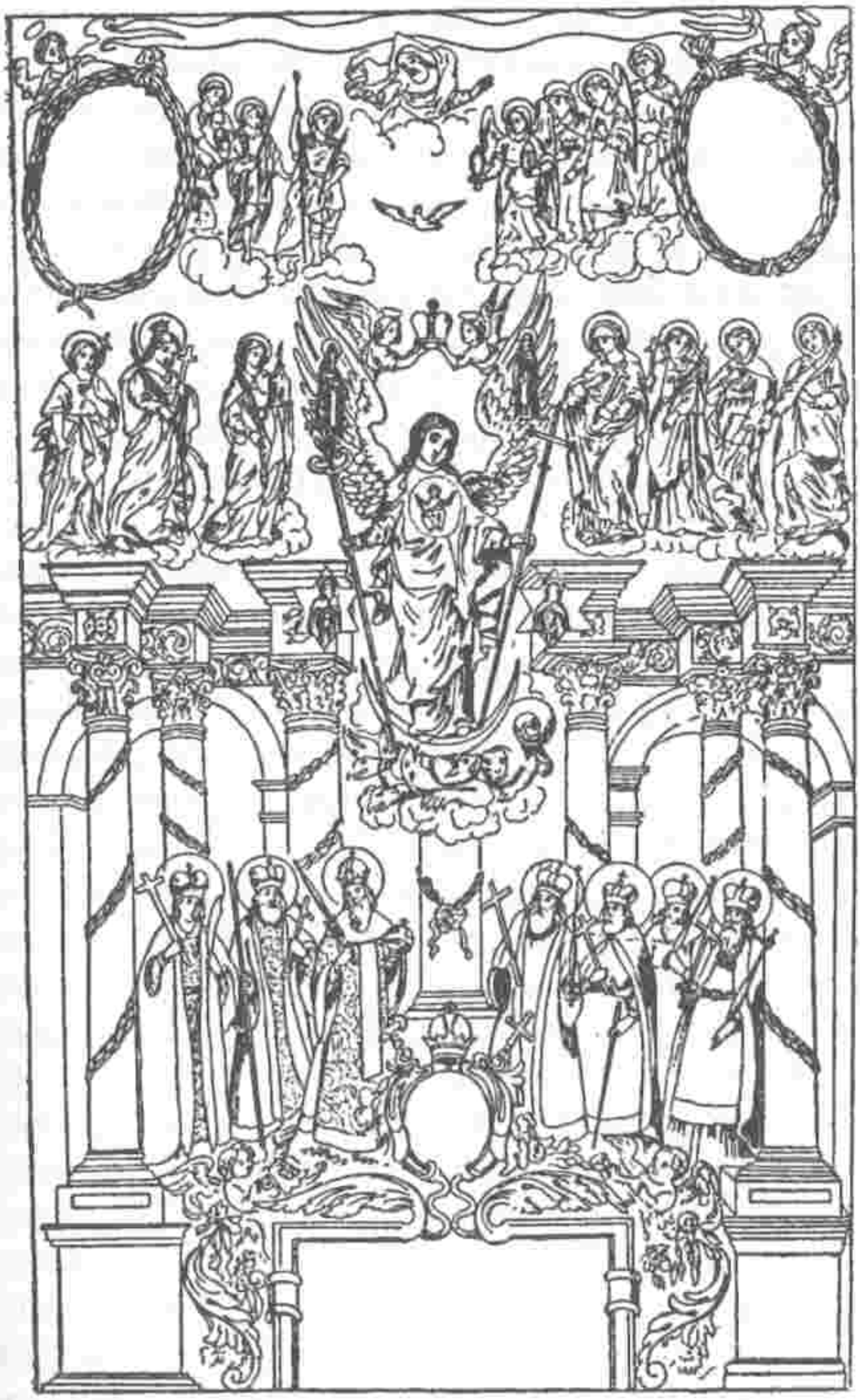
hada; tiene las manos alzadas en oración y está rodeada por una muchedumbre de ángeles portadores de lanzas. Sobre su cabeza está representado el Espíritu Santo, del cual descienden sobre la Madre de Dios siete rayos: los siete dones de la gracia. Como se ve en las inscripciones, éstos son: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Aún más arriba aparece Dios Padre en las nubes (¿o quizá se trata una vez más de Cristo?), con los brazos extendidos, sentado sobre un trono con almohadas. Distribuidos por el marco del icono hay diez grupos de santos en nubes: los anacoretas del desierto; los mártires, divididos en dos grupos: varones y mujeres; los venerables; los justos, con Joaquín y Ana a la cabeza; los confesores; los hombres piadosos; los reyes y príncipes; los profetas, en-

cabezados por Juan el Precursor; y los apóstoles, encabezados por el apóstol Pablo. Debajo de estas imágenes de santos, en la parte inferior, están situados seis grupos de personas corrientes (no santos) con esta inscripción: «Se han reunido todas las gentes»; no se encuentran ya en las nubes, sino sobre la tierra, y están arrodillados ante la columnata. La figura general de la composición es evidente: se trata de *la Iglesia en su integridad*, con todas sus fuerzas y fundamentos espirituales. Si bien toda la composición lleva el nombre de: «La Sabiduría se ha construido una casa y ha consolidado siete columnas», es difícil establecer con exactitud a cuál de las Personas representadas se refiere el nombre de *Sabiduría*: a Dios Padre, al Espíritu, a la Theotokos o a Cristo crucificado. Si se atribuye a este último, es precisamente en su relación con la economía de la salvación, es decir, una vez más en vinculación con todo el resto de los elementos de la composición[682].

Existen variantes del tipo descrito de la «Sofía de la Cruz»[683]. Las particularidades más significativas de una de estas variantes, extendida en Nóvgorod, consisten en el hecho de que la Madre de Dios está en pie a un lado del pabellón, a su derecha; y a la izquierda, con toda probabilidad, está Juan el Precursor. A espaldas de ambos hay apóstoles en grupos de tres. El techo del pabellón culmina en una punta aguda, y sobre ella, como si cayese sobre un pararrayos, se apoya el rayo del medio de los siete que parten de un semicírculo con la inscripción: «El Espíritu Santo». Aún más arriba está emplazado Cristo sobre un trono, representado como el «Salvador Todocompasivo». A juzgar por esta variante, podemos suponer que en el icono anteriormente descrito la figura representada sobre el pabellón es Jesucristo, y no Dios Padre (como afirma N. Pokrovski). Entonces sería más natural pensar que la Crucifixión del interior del baldaquín representa el crucifijo que está situado detrás de todo altar, un *icono*, por tanto, *y no Cristo*.

Ahora, sin detenerme en otras variantes de esta composición iconográfica, paso directamente a la Sofía de Kiev. Presenta este tipo muchas analogías con la Sofía de Yaroslav. Su contenido es el siguiente:

Sobre un ambón de siete escalones está situado un pabellón con siete columnas, por encima del cual se encuentra la Madre de Dios. En su mano izquierda sostiene al Niño y en la derecha tiene una vara (describo preferentemente el icono de Optina Pustyn), otras veces una cruz latina. Bajo sus pies se halla el cuerno de luna, apoyado sobre una nube. Sobre una cornisa redonda la inscripción: «La Sabiduría se ha construido una casa, etc.». Sobre cada columna hay tres inscripciones: la primera es la denominación de un don espiritual, la segunda, su representación simbólica, y la tercera, la perícopa correspondiente del «Apocalipsis». Sobre los escalones del ambón están los nombres de las siete virtudes, y en el escalón de «la fe» se encuentran siete profetas. Sobre la rotonda aparece Dios Padre (?), y sobre Él el Espíritu Santo. Alrededor siete Arcángeles[684]: a su derecha, Miguel con la



espada de fuego, Uriel con el rayo, Rafael con un vaso de alabastro lleno de ungüento; a la izquierda, Gabriel con la azucena, Salatiel con un rosario, Yegudiel con una corona, Varaquiel con flores en un jarrón blanco[685].

Sin embargo, la más remarcable es la célebre composición que se encuentra en el iconostasio de la Catedral de Santa Sofía de Kiev, «la madre de todas las iglesias rusas». Este icono titular, según se puede observar, es de proveniencia tardía, de la mitad del siglo XVIII; pero su composición se remonta al siglo XVI, a juzgar por la copia exacta de la Catedral de Tavlovsk, pintada con ocasión de la construcción del templo, es decir, en tiempos del patriarca Filaret[686]. La composición, como en general la iconografía del Sur de Rusia, tiene una clara influencia católica (la Madre de Dios

aparece descubierta, sin manto; sobre su cabeza dos ángeles sostienen una corona; la cruz que lleva en su mano es una cruz latina; a sus espaldas hay una columnata, etc.). La Madre de Dios representada en el icono lleva en su mano derecha un cetro florecido, con un manillar en forma de serpiente, es decir, una *vara*, aunque también puede ser un báculo episcopal; en la mano izquierda, una cruz latina. Cristo está representado en su seno, su mano derecha en actitud de «bendecir» y la izquierda sosteniendo el globo terráqueo. En la espalda de la Madre de Dios hay dos alas desplegadas, bajo los pies la luna en forma de hoz, apoyada sobre una serpiente con siete cabezas[687]. Hemos de tener en cuenta que el icono descrito aquí está, en cuanto a su composición, lejos de ser idéntico con el diseño de la *risa*, u ornamento metálico que lo recubre[688].

La composición de la Sofía de Kiev aparece de este modo como una variante del tipo de la *Madre de Dios Coronada*, una combinación sincretista de la *coronación de la Madre de Dios* y del tipo de *la Mujer del Apocalipsis*[689]. Dicho con otras palabras, la Madre de Dios se presenta aquí enfocada con una doble luz: la de la Iglesia terrestre y la de la Iglesia celeste. «Según nuestra opinión –afirma A. I. Kirpichnikov[690]–, el tipo de la coronación de la Madre de Dios tenía en un principio el mismo significado simbólico que la Orante en las representaciones de la Ascensión de Cristo; la Orante, sin corona y sobre la tierra, es la *Iglesia terrena*, y la figura femenina sobre las nubes con una corona sobre la cabeza es la *Iglesia celeste* victoriosa». Con esto se muestra que la representación bizantina, de carácter *simbólico*, recibió en Occidente una interpretación *histórica*, y después llegó hasta nosotros siendo ya portadora de un *doble* sentido. Pero por detrás de estas deducciones a partir del *origen* de la composición no es difícil ver la estrecha relación que ésta tiene con el Apocalipsis. La media luna, la serpiente de siete cabezas, los textos y símbolos apocalípticos sobre las columnas, bastarían para sostener esta afirmación. Pero ésta adquiere aún más fundamento si te recuerdo que en el registro inferior del iconostasio (que según parece es coetáneo con el icono) se pueden contemplar *cuatro* iconos más de temática evidentemente apocalíptica. Se trata de unos pequeños medallones difíciles de observar detrás del enrejado. El más interesante se encuentra *inmediatamente debajo* de la Sofía-Sabiduría. Es una composición complicada, en la que se insertan una Mujer revestida del sol, la Madre de Dios, el Arcángel Miguel, la Fiera que sale del abismo, etc.[691]

Se puede y se debe plantear una cuestión: ¿Dónde se encuentra en la Catedral "Santa Sofía" aquello que le valió su renombre desde un principio, dónde está su principal objeto sagrado? La respuesta ciertamente es fácil, o al menos así lo parece. Este tesoro capital de la Catedral lo representa el *palladium* de Kiev, el célebre icono milagroso «Muro indestructible». Mas, si es fácil dar esta respuesta *formal*, una respuesta sobre el contenido suscita dificultades. En efecto, ¿qué tema y qué figura se pintan en esta repre-

sentación? Se dice habitualmente que se trata de la Madre de Dios. Pero la ausencia del Niño, las manos alzadas, toda la postura del cuerpo, acercan hasta tal punto el «*Muro indestructible*» a la Orante de los antiguos iconógrafos cristianos, que se despeja toda duda sobre el hecho de que en el «Muro indestructible» la Theotokos es representada *como Orante*, es decir, expresa la misma idea que las figuras de Orantes de la antigüedad. Esta idea es, lo repito, la de la *Iglesia*[692]. Los investigadores van incluso más allá de estas afirmaciones. Así, según la opinión de N. P. Kondakov[693], el «Muro indestructible» es una representación monumental de la Iglesia, y para Kryzhanovski[694], es la representación de la casa inmaterial de la Sofía, Sabiduría divina. Otros especialistas comparten este mismo parecer[695].

Estos son los tres tipos de la iconografía sofiánica. Interpretarlos significa comprender aquel Principio espiritual único y común para todos ellos, en virtud del cual los tres pudieron ser portadores *del mismo nombre* y fueron venerados como expresión de una *única idea*. Ciertamente, nuestros antepasados no conocían este Elemento común de una manera «responsable», en palabras de F. M. Dostoievski; pero es imposible admitir que no existia en absoluto, que se daba una confusión en el nivel de las experiencias mismas: porque el sujeto iconográfico que examinamos ahora constituyó en su tiempo un fenómeno religioso muy expandido, puede ser incluso que el más expandido y, en todo caso, predilecto y de dimensiones nacionales[696]; admitir su aparición *ex nihilo*, a partir de un vacio religioso, constituiría un absurdo. Diferentes investigadores, cada uno por separado, señalan diversos aspectos de este *Elemento único*. ¿Cuáles son estos aspectos?

En la Sofía (en esto se referían a la Sofía de Nóvgorod) veían *la personificación de una propiedad abstracta de Dios*, del atributo de su sabiduría, pero no de la Personal, no de la Sabiduría Hipostática de Dios, sino de la sabiduría *in abstracto*. Esta interpretación es correcta en el sentido de que la Sofía, en todo caso, no constituye una Hipóstasis en el significado estricto de la palabra, y además no es idéntica con el Logos. Por otra parte, la personificación de los elementos, de ciudades y de lugares, de conceptos morales y dogmáticos, etc., era algo plenamente *posible* en la iconografía cristiana: lo demuestra el hecho comúnmente conocido de la presencia de personificaciones en una multitud de iconos, miniaturas, pinturas murales, etc.: personificaciones del Mar, de las Montañas, del Viento, de la Nieve, del Desierto, del Cielo y la Tierra, del Cosmos, del Jordán, del Sol y la Luna, de la Noche y la Mañana, de la Materia Celeste, del Abismo, del Hades, del Mar Rojo, de Egipto, de Nazaret, de Belén, de Jerusalén, de la Melodía, del Poder, de la Soberbia, de la Penitencia, de la Juventud, de Δικαιοσύνη και Ἐλεημοσύνη, de las Virtudes, Προφητεία, Σοφία, de la Sinagoga, de la Iglesia, y otras muchas[697]. Es bien sabido que el mismo Constantino el Grande levantó en Constantinopla tres templos: uno en honor de la Sabiduría, Ἡ ἁγία Σοφία, otro de la Paz, Ἡ ἁγία Εἰρήνη, y otro de la Potencia,

Ἡ ἁγία Δύναμις, que ulteriormente fueron transformados en los templos de santa *Sofía*, santa *Irene* y las santas *Potencias Celestes*. En la historia de la Roma pagana tenemos ejemplos semejantes de construcción de templos en honor de nociones abstractas, tantos como se quiera; pero de aquí no se sigue la deducción, bastante precipitada, de que «Constantino consagra sus templos a unas ideas, y particularmente a la idea de la Sabiduría divina, sin ninguna relación de esta noción con el Hijo de Dios». Más bien es justa la opinión del difunto profesor A. P. Golubtsov, quien veía en estas dedicaciones neutras, intermediarias, por así decirlo, entre los paganos y los cristianos, una medida táctica: con ella el Emperador promovía de modo discreto el cristianismo, mientras que a los que deseaban permanecer *fuera* de las fronteras eclesiales se les dejaba la posibilidad de ver en la Sabiduría, la Paz y la Potencia *tan sólo* unas nociones personificadas[698].

Sea como fuere, los hombres no viven de abstracciones, y sucedió lo que tenía que suceder. Así, comenzaron a buscarse para la Sofía representaciones *concretas*. El templo de la Sofía de Justiniano está dedicado ya al *Logos de Dios encarnado*, de suerte que la fiesta de la dedicación caía el 22-23 de diciembre, y la fiesta titular, según parece, era el nacimiento de Cristo. Pero al mismo tiempo resalta también, sin ningún género de dudas, la vinculación entre la Sofía y la *Madre de Dios*, como se manifiesta en las prácticas litúrgicas y en la visión religiosa del mundo de nuestros antepasados[699]. Desde el punto de vista del entendimiento, se podrá juzgar que entonces tuvo lugar un desdoblamiento de aquello que constituye en realidad una vivencia única, y decir que la razón discursiva, pretendiendo explicar la Sofía, vacilaba entre el Salvador y la Madre de Dios. El ritual litúrgico demuestra esto sin lugar a dudas. Ya en el siglo XVI nuestros teólogos autóctonos se sentían perdidos cuando intentaban definir por los razonamientos del entendimiento la idea de la Sofía: «Algunos dicen que la Iglesia de Santa Sofía habría sido consagrada al nombre de la Purísima Madre de Dios; y otros dicen que este nombre no era conocido en Rusia, y ni siquiera podía ser conocida entonces esta Sabiduría»[700]. Pero, de hecho, es probable que tampoco los visitantes occidentales de Constantinopla supieran a quién estaba dedicado el templo de la Sofía. Al menos, cuando pasan a describir la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla, hacen silencio sin más sobre el aspecto que nos interesa[701]; y uno de los cruzados que participaron en la conquista de Constantinopla, Robert de Clary, escribe en sus crónicas una comunicación que podría parecernos extraña a primera vista: «Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (*Sainte Souphie en Grieu, c'est Sainte Trinités en franchois*) – Os hablaré ahora del templo de Santa Sofía, cómo está hecho (Santa Sofía es lo mismo que la Santa Trinidad en francés)»[702]. De este género eran ya entonces las divergencias en torno a la cuestión de la Sofía, que son antiguas. Estas vacilaciones pasaron también a los investigadores contemporáneos. Mientras que para algunos de ellos la

Sofía es el *Verbo de Dios*, o incluso la Santísima *Trinidad*[703], otros ven en ella a la *Madre de Dios*; una tercera categoría la considera personificación de *su Virginidad*, una cuarta descubre en ella a la *Iglesia*, y una quinta, a la *humanidad en su conjunto*, «le grand Être» de Augusto Comte.

¿Estamos obligados a reconocer que estas interpretaciones son irreconciliables? Habría que presuponer que así es. El Verbo de Dios, la Theotokos, la Virginidad, la Iglesia, la Humanidad, *en tanto que nociones del entendimiento*, no son intercambiables la una con la otra; ahora bien, si de los conceptos nos volvemos a las *ideas* correspondientes, entonces dejará de existir esta incompatibilidad; es más: nuestro examen precedente, que tenía un carácter metafísico, mostró ya la recíproca *conexión* de estas ideas. Citaré solamente, sin detenerme sobre cada una de ellas en particular[704], algunas interpretaciones provenientes de *la antigua Rusia*, que ofrecen una *síntesis* de gran finura de los diversos aspectos de la Sofía[705].

Sobre el icono de la Sofía-Sabiduría en el iconostasio de la Catedral de la Dormición de la Lavra de la Trinidad de San Sergio[706] podemos leer la siguiente inscripción:

«El icono de la Sofía, la Sabiduría divina, muestra la pureza de la virginidad inefable de la Santísima Madre de Dios. La Virginidad tiene el rostro de fuego y una cinta sobre las orejas: una corona real sobre la cabeza y por encima de la cabeza tiene a Cristo, y en lo alto están los cielos abiertos. Interpretación: el rostro de fuego muestra que la Virginidad se asemeja a la morada de Dios, el fuego es Dios, que abrasa las pasiones corporales e ilumina el alma virginal. Y si tiene cintas sobre las orejas, y si tiene ángeles, ello se debe a que la virginidad es igual a los ángeles. Las cintas significan el estar cubierto por la sombra del Espíritu Santo. Y sobre la cabeza tiene una corona real. Por ésta se muestra que su humilde sabiduría domina las pasiones. Por encima de la cabeza tiene a Cristo, porque la cabeza de la Sabiduría es el Hijo, el Verbo de Dios. Él ha amado la Virginidad de la Santísima Madre de Dios, esta humilde Sabiduría, y ha tenido a bien nacer con un cuerpo de Ella. Los cielos abiertos muestran que el alma virginal tiene siempre su deseo en el cielo. El cíngulo sobre el pecho muestra la dignidad del decanato y del sumo sacerdocio. Tiene en la mano el cetro, por el cual muestra su dignidad real. Sus alas de águila y de fuego son para el alto vuelo y para la profecía: un ave de estas características, cuando ve al cazador, se eleva más alto; del mismo modo, los que aman la virginidad no son atrapados fácilmente por el diablo cazador[707].

En la mano izquierda sostiene un rollo, donde están inscritos los misterios inconcebibles y los secretos de Dios: porque las virginidades divinas no son accesibles ni a los ángeles ni a los hombres. Su vestimenta de luz y el trono sobre el que ella se sienta muestran la morada de otra luz que un día reinará, la futura. Siete columnas están cimentadas, los siete dones del Espíritu, proclamados por el profeta Isaías. Sus pies reposan sobre una piedra: porque la Virginidad se mantiene inquebrantable por la confesión de la fe en Cristo, invocando a Dios: 'Afirma mis pasos sobre la roca de la fe'. Aquellos que guardan la virginidad se hacen semejantes a la Santísima Madre de Dios. Esto es lo que amaba Juan el Precursor: ser hecho digno de bautizar a Cristo, nuestro Dios. Porque Dios, incorporal y no carnal, se alegra de la pureza y de la castidad del alma. Las Vírgenes, dice, serán conducidas hasta el

Rey en su séquito y sus fieles serán llevados entre alegría y algazara. Es, a saber, que serán introducidas en el templo real las almas virginales, en el séquito de la Santísima Madre de Dios, hasta su Hijo y nuestro Dios. Amén»

Las otras explicaciones no difieren demasiado de la apenas citada, y en los puntos principales pueden ser consideradas idénticas. Pero me permito citar aún alguna de ellas, teniendo en cuenta que son poco conocidas.

Así, en un manuscrito leemos (hacemos notar que *T* significa «Tolk», *interpretación*, y *V* «Vopros», *pregunta*)[a]:

«Palabras que interpretan lo que es la sofía Sabiduría divina. La iglesia de dios la sofía la santísima virgen madre de dios. *T*: el alma de las vírgenes de una virginidad inefable. La pureza es la verdad de la humilde sabiduria. *V*: tiene por encima de la cabeza a cristo. *T*: porque la cabeza de la sabiduría es el hijo verbo de dios. *V*: las nubes que se extienden por encima de ella. *T*: abaja los cielos, desciende, desciende en la virgen pura. porque aquellos que aman la virginidad se hacen semejantes a la madre de dios. porque ella ha engendrado al hijo y el verbo de dios jesucristo. Los que aman la virginidad dan a luz las palabras de las virtudes, enseñan a los insensatos por la palabra. el precursor bautista la ha amado, bautizando ha mostrado que la regla de la virginidad era una vida rigurosa en dios. *V*: la virginidad tiene un rostro virginal de fuego. *T*: el fuego es la divinidad, que quema las pasiones corruptibles, que ilumina al alma pura. *V*: tiene sobre sus orejas una banda como los ángeles. *T*: una vida pura es igual a los ángeles; las cintas son el receptáculo del espíritu santo. *V*: tiene sobre la cabeza la corona real. *T*: la humilde sabiduría reina sobre las pasiones. *V*: sus riñones están ceñidos. *T*: es la imagen de la ancianidad y del sacerdocio. *V*: sostiene el cetro. *T*: dignidad real. *V*: tiene alas igneas. *T*: profecía con vuelo alto, razón rápida (?), que parece de pájaro con ojos ligeros, que ama la sabiduría y cuando ve al cazador, vuela más alto. Así también el que ama la virginidad permanece inalcanzable para el diablo cazador. *V*: en la derecha tiene un rollo escrito. *T*: en él están los misterios desconocidos y secretos. Las palabras transmitidas por la escritura dicen que son inaccesibles las acciones divinas tanto para los ángeles como para los hombres. *V*: tiene vestiduras de luz y está sentada sobre un trono. *T*: muestra la morada de la otra luz futura. *V*: se cimienta sobre siete columnas. *T*: los siete dones del espíritu. lo que está escrito en la profecía de isaías. *V*: tiene los pies sobre una piedra. *T*: sobre esta piedra construiré mi iglesia. y de nuevo: sobre la piedra de la fe afiánzame, sofía, Sabiduría divina. *V*: los santos concilios apostólicos de la iglesia. *T*: la virginidad es la imagen de dios. de la virginidad ha nacido el señor. la virginidad le rinde honor, porque el señor dios no tiene carne ni tiene cuerpo y se alegra solamente de la pureza y la incorrupción de nuestro cuerpo. la virginidad llena la creación de arriba. Ocupa el lugar que han dejado vacio los ángeles caídos. y cuántos hombres mortales, en vez de conservar la virginidad, se han casado. más honestamente según la imagen de dios es bueno que vivamos. honor rendido a cristo es la virginidad del cuerpo corruptible que huye de la suciedad. Maravilloso sería que el hombre fuera no corrompido, sin mancha, por su pureza una encarnación de cris-

a. En este párrafo y en los siguientes Florenski transcribe literalmente del manuscrito, sin adaptarlo a las reglas de la ortografía moderna. Hemos respetado este rasgo que suscita la impresión de la antigüedad de los textos aducidos.

to. sin corrupción, dice el rey, serán traídos por la virgen. es decir, las almas de los que son vírgenes. Así que no os entristezcáis porque él mismo os ha hecho una promesa diciendo. Donde esté yo allí estará también mi servidor»[708].

La misma interpretación, pero algo abreviada, la encontramos en un manuscrito ilustrado del Apocalipsis[709], con el epígrafe: «Sobre la Sofía, Sabiduría divina, copiado según el icono local de la gran Nóvgorod». Esta interpretación comienza con las palabras: «De la iglesia de dios sofía purísima virgen madre de dios, etc.», y concluye con: «sobre esta piedra, dice, edificaré mi iglesia. Y de nuevo dice, sobre la piedra de la fe afiánzame». Esto es muy significativo. Evidentemente el razonamiento sobre la superioridad del celibato respecto al matrimonio y el tono decididamente ascético, maniqueo, al final del «Sermón» precedente se deben a un añadido *posterior*, y esto resulta claro sólo con que se nos permita en este caso concluir de la antigüedad del manuscrito la antigüedad de la redacción. Añado aún que en la p. 72 se encuentran miniaturas apocalípticas referentes al tema de la Sofía.

En el manuscrito del siglo XVII[710] titulado *Libro del Alfabeto*, que con más propiedad es un diccionario interpretativo estructurado en orden alfabético, encontramos de nuevo una «Interpretación de la imagen de la santa Sofía sabiduría divina. La sofía iglesia de dios es la purísima virgen-madre de Dios, es decir, el alma virginal [o activa, *dei(v?)stvennaia*], la pureza de una virginidad inefable, etc.».

Algunos comentarios semejantes se encuentran también en la biblioteca de la Lavra de la Santa Trinidad de Sérguiev Posad[711]. Así, por ejemplo, en el manuscrito de un *Apocalipsis* comentado[712], se dice: «Palabras escogidas de muchos y diversos libros. Comienzo. Sermón sobre la sabiduría. Pureza de una virginidad inefable, de la sabiduría humilde, la verdad, tiene por encima de la cabeza a Cristo»; en la p. 150 se encuentra el comentario de tres versículos, con el título: «En Santa Sofía hay un tesoro de Salomón, el hijo de David, hecho de piedra diversa [*drugago*; o cara, *dragago?*], sobre ella están escritos tres versos con letras hebraicas y samaritanas...». En la página blanca que abre el libro se ha incluido un *ex-libris*: «Ésta es la santa Revelación de Juan el Teólogo y Evangelista, el Apocalipsis, que contiene un oficio litúrgico comentado y otras innumerables glosas, inmensamente sabias. Y es este libro de Zósima, metropolita de toda Rusia». (Zósima fue metropolita en el período de 1491-1494).

En otro manuscrito, del siglo XVI, se encuentra un «Sermón de la Santa Sofía sobre la Sabiduría de Dios. Comienzo de la Iglesia de Dios Sofía, la Purísima Virgen Madre de Dios...»[713].

La estrecha vinculación entre la Sofía y la Madre de Dios aparece claramente expresada en los cánticos eclesiásticos. Así, en la Iglesia «Santa Sofía» de Moscú, que se halla en las cercanías de la Plaza Lubianka, se ce-

lebra un oficio litúrgico especial de la Santa Sofía, y en el *icos* de este oficio, que se canta el 15 de agosto, se habla sobre el alma virginal de la Madre de Dios identificándola con la Iglesia y la Sofía:

> …me atrevo a cantar a la protectora del mundo, a la Esposa inmaculada, a la Virgen, *cuya alma virginal la has llamado tu Iglesia divina*, y por la encarnación de tu Palabra la has llamado *Sofía* Sabiduría divina… Su rostro es figurado como si fuera de fuego, pues de ella procede el fuego de tu Divinidad. es decir, tu Hijo Unigénito[714].

Algunas partes de este oficio, como los *parimi*, los *stichirá* a la *litî* y los *stichirá* a los *stichá*[a], son apropiaciones del oficio de la Dormición de la Santísima Madre de Dios; es digno de notarse que esta apropiación está hecha de un modo deliberado, y el Oficio termina con la siguiente reserva: «Por eso los *stichá* y todo el resto están compuestos como para la fiesta de la Dormición de la Santísima Madre de Dios, *porque ella es la iglesia animada por la sabiduría y Verbo de Dios, que se llama Sofía*»[715]. Con otras palabras, se sostiene de nuevo que la Sofía es la Madre de Dios, el templo de la Sabiduría hipostática, el Verbo de Dios.

Llama asimismo la atención la circunstancia de que la Sofía se celebre en el día de la Natividad de la Madre de Dios (en Kiev) o en el día de la Dormición (en Nóvgorod).

Lo anteriormente expuesto representa una de las series en la interpretación de la Sofía. En otras, como por ejemplo en la *Colección de iconos originales del conde Stróganov*, la Sabiduría es denominada directamente *Hijo y Verbo de Dios*[716]. De un modo similar, en el ya mencionado «Oficio litúrgico de la Sofía», ésta aparece a veces prácticamente identificada con Dios-Verbo[717].

Ésta era la interpretación de la Sofía que daban nuestros antepasados. Salta a la vista la diferencia en el tono, si la comparamos con la interpretación de los griegos bizantinos. Ocupado con la *especulación teológica*, Bizancio percibía la Sofía bajo el aspecto de su contenido dogmático-especulativo. La Sofía, para la comprensión de los griegos, constituye sobre todo un objeto de *contemplación*. Nuestros antepasados, que habían recibido de Bizancio ya definidas las fórmulas dogmáticas, se apegaron en su alma más bien al aspecto de *la obra ascética* y la castidad, se enamoraron de la *pureza* y la *santidad* del alma individual. Y así, la Sofía cambió de rostro en su conciencia, presentándose con *otra* de sus facetas, el aspecto de la *integridad* y la *virginidad*, el aspecto de la *perfección* espiritual y la *belleza interior*. Finalmente nuestros contemporáneos, soñando con *la unidad* en Dios

a. Troparios intercalados entre los versículos de los salmos (*stichá*); *litî*: procesión durante las vísperas de las festividades.

de la entera creación, han concentrado todo su pensamiento en la idea de la *Iglesia* mistica. Y la Sofia se ha vuelto hacia ellos en su tercera faceta, en el aspecto de la *Iglesia*. Fiódor Bújarev, F. M. Dostoievski, V. S. Soloviov, los "neo-cristianos", los modernistas católicos y otros[718], estas son las tendencias que redescubren en los iconos de la Sofia una expresión simbólica que se adapta a su propio pensamiento. Pero ¿qué significado adquiere entonces la Sofia *en la actualidad*?

«Este Gran Ser de dignidad real, femenino, el cual, no siendo ni Dios ni el Hijo eterno de Dios, ni un ángel ni un hombre santo, recibe la veneración de aquel que concluye el Antiguo Testamento y da origen al Nuevo, ¿quién es? –se preguntaba Vl. Soloviov[719] en su discurso de 1898 sobre A. Comte–, ¿quién es, sino la verdadera, pura y plena humanidad, la forma más elevada que lo comprende todo, y el alma viviente de la naturaleza y del universo, eternamente unida a la Divinidad y uniéndose con ella en el proceso temporal, y uniendo así con Dios todo lo que es? No hay duda de que aquí se encuentra el sentido pleno de aquel Gran Ser que sólo a mitad fue sentido y concienciado por Comte, y que era profundamente sentido en su integridad, aunque no habia aflorado en absoluto a la conciencia, por nuestros antecesores, los piadosos constructores de los templos de la Sofia». En una palabra, la Sofia es la *Memoria de Dios*, en cuyas santas profundidades adquiere su ser todo aquello que es, y fuera de la cual no se dan más que la Muerte y la Demencia.

Estos son los tres aspectos de la idea de la Sofia. Existe una señalada representación que reúne en sí misma a los tres. Se trata de un fresco del atrio de la Catedral de la Dormición de Kostromá, en la misma entrada, a la derecha. En una serie de medallones consecutivos, que se encuentran colocados uno debajo del otro, aparecen representados: Dios Padre, Jesucristo, la Sofia (con la inscripción: *Iis. Xr.*), la Madre de Dios (del tipo «del Signo») dentro de una estrella de ocho puntas y finalmente la Iglesia, representada por el santo Trono, junto al cual se encuentran el apóstol Pedro, después la muchedumbre de los profetas y de los santos, en una palabra, la entera cadena mística de la «economía». Esta representación es interesante en sumo grado, y es una pena que no exista una reproducción fotográfica.

La pintura del altar exterior del mismo templo presenta una relación análoga de temas iconográficos: en el centro del fresco está representada la Santísima Trinidad, a su izquierda la Madre de Dios sentada sobre el trono, y a la derecha la Sofia, del tipo de Nóvgorod. Encima de la Sofia hay cuatro ángeles, y a ambos lados de ella están la Madre de Dios, Juan el Precursor y la muchedumbre de los santos.

Los tres aspectos principales de la Sofia-Sabiduría y los tres tipos de su interpretación han predominado de un modo sucesivo en las diferentes épo-

cas, dependiendo también de una diversa configuración del alma. El vuelo de la contemplación teológica, el combate ascético de la pureza interior y el gozo de la unidad universal, este triple latido de la vida de la fe, la esperanza y el amor se fracciona en la conciencia del hombre en momentos diferenciados de la existencia, y sólo en el Paráclito puede aquel latido recuperar su unidad. Ahora bien, no debemos olvidar que la fuerza y el sentido de cada uno de los aspectos únicamente reside *en esta unidad*. Sólo después de haber superado la racionalidad carnal aparece ante la vista, como una cumbre nevada que emerge de entre las sombras azules de la alborada, «la Columna y el Fundamento de la Verdad».

La cuestión es ahora saber cuáles son las condiciones precisas de la vida en las que puede nacer y desarrollarse la obra ascética (*pódvig*) que tiene como finalidad última aquella superación de uno mismo. Estas condiciones tendrán la misión de indicar a la propia alma una superación previa y parcial de lo carnal, para situarla así en el camino de la ascesis.

La Sofía –esta Creación verdadera o creación en la Verdad– se manifiesta *preliminarmente* como una *alusión* al mundo transfigurado, espiritualizado, como una manifestación, imperceptible para los otros, del mundo superior en el mundo de abajo. Esta revelación se realiza en el amor personal y sincero de dos personas, en la amistad: en ella, aquel que ama recibe ya como un regalo, *por anticipado* y sin *ascesis* por su parte, la superación de la auto-identidad, el traspaso de la frontera del Yo, la salida de sí mismo y el reencuentro del propio Yo en el Yo del otro, en el Amigo. *La amistad*, en cuanto nacimiento misterioso del *Tú*, es el medio en el que tiene su inicio la revelación de la Verdad.

Faustum praelium. Combate feliz

XII. Carta decimoprimera: *La amistad*

¡Amigo y Hermano lejano!

La tormenta danza en remolinos incesantes, cubriendo la ventana con una fina polvareda de nieve y batiendo contra los cristales. El arbusto, ante la ventana, se ha convertido en un montículo de polvo helado, y esta pirámide nevada crece de hora en hora. Los senderos emiten vapores; cuando intentas salir, un humo de nieve borbotea bajo los pies. El calefactor bisbisea por las rendijas; las ráfagas de viento arrancan aullidos del tubo de la estufa. Se arremolinan cada vez más los blancos torbellinos de nieve. Los árboles son despojados de su adorno invernal y se quedan con las ramas desnudas y extendidas, balanceándose.

Presto oído al murmullo en la chimenea, al bisbiseo del respiradero. El alma se desvanece en vagos recuerdos (¿o son presentimientos?) y parece que va a fundirse con el rumor. Es como si uno mismo fuera a convertirse en un torbellino de la tormenta. La ventana ya está cubierta hasta la mitad. En el cuarto ha comenzado a reinar una penumbra crepuscular. Una sombra líquida y azulina se ha posado sobre los objetos. Reajusto la lamparilla. Un dorado haz de reflejos reaviva el color de las cosas. Enciendo ante la Madre de Dios otra candela de cera amarilla ámbar, que despide olor de miel, procedente de *aquel lugar* donde paseábamos juntos. Arrojo algunos granos en el incensario de barro con los carbones semiapagados y reanimo las ascuas.

Las hebras de humo se extienden en todas las direcciones; después se enredan unas con otras hasta confundirse en la nube azulada que se eleva.

Que se quede sepultada por la tormenta la ventana de fuera. Mucho mejor: así arderá con más claridad la lámpara en el interior, el humo del incienso se elevará más oloroso, será más recta la llama del cirio de miel. Estoy de nuevo contigo. Cada día recuerdo algo de ti, y después me siento a escribir. Así, de día en día, deslizar mi vida hacia «la otra orilla», para poder, desde allí por fin, dirigir mi mirada hacia ti,

> vencedor sobre la muerte por el amor,
> y sobre las pasiones por la muerte…

Hoy no puedo apartar de la memoria aquel día helado y tormentoso, cuando nos dirigíamos juntos al eremitorio del *Paráclito*. Habíamos tomado el camino del bosque. La nieve profunda estaba casi intacta, y nos atascábamos a cada momento. Pero a pesar de todo pudimos llegar. La huella que estos pocos días han dejado impresa en mi alma vale lo que una vida entera. El ayuno, la oración común ante el gran crucifijo. Nos levantábamos en la noche; hacía frío. En la oscuridad nos costaba trabajo llegar entre los montones de nieve a la iglesia subterránea. Tropezábamos en el descenso. La iglesia estaba en penumbras como en una cueva. ¿Te acuerdas de aquel monje viejísimo, todo encorvado como san Serafín? ¿Te acuerdas del padre Pablo, un joven monje extenuado por el ayuno, que comulgó junto con nosotros? Se veía ya entonces que no viviría por mucho tiempo. Y murió, ¿sabes?, en efecto, poco después, a causa de su abstinencia exagerada. Tú y yo recibimos juntos la comunión: con ello fue sembrada la semilla de todo lo que yo ahora poseo. Porque no en vano nos repetía tantas veces nuestro *abba* Isidor (sólo después de su partida *de aquí* empiezo a comprender el sentido escondido de sus palabras reiteradas e insistentes):

«El hermano es fortalecido por el hermano, como una ciudad segura» (Prov 18, 19). Sobre esto precisamente quisiera meditar un poco en la presente carta.

La actividad espiritual, en la cual y por medio de la cual es otorgado el conocimiento de la Columna de la Verdad, es el amor. Pero se trata del amor *de gracia*, que no se manifiesta más que en una conciencia purificada. Esta todavía hay que alcanzarla, siguiendo un largo (¡y cuán largo!) camino de ascesis. Para tender con todas las fuerzas hacia ese amor que la criatura es incapaz de representarse, es necesario recibir un impulso inicial y contar con un apoyo que sostenga el movimiento sucesivo. Tal impulso lo proporciona una revelación, tan habitual como incomprensible para el entendimiento, de la realidad de la persona humana; para el que la recibe, esta revelación se manifiesta como *amor*: «El amor –escribe Henri Heine–, es

un terrible terremoto del alma». Digo *amor*, y utilizo la palabra en un sentido diverso al que tenía anteriormente[720], en la carta cuarta, y a la vez en el mismo sentido, porque *este* amor al que ahora me refiero, siendo diferente de *aquel otro* amor, el esperado, representa al mismo tiempo una anticipación suya. El amor estremece la entera estructura del hombre, y después de esta conmoción, de este «terremoto del alma», el hombre *puede ya* ponerse a buscar. El amor le entreabre las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisíaco. El amor le muestra, «como en un sueño ligero», el reflejo luminoso de «las moradas»; durante un instante desgarra, aunque sea sólo en un punto, el manto polvoriento de la criatura y descubre su belleza creada por Dios. Le hace olvidar al hombre el poder del pecado, le hace salir de sí mismo, interpone la voz de un potente «¡alto!» ante el torrente de pensamientos dudosos de la aseidad y le impulsa hacia delante: «Ve y encuentra en la vida entera lo que has entrevisto borrosamente y por un instante». Sí, sólo por un instante. Y el alma, una vez que ha vuelto en sí, siente nostalgia de la felicidad perdida, languidece por el dulce recuerdo, como dice el poeta:

> Me acuerdo de un instante maravilloso,
> tú aparecías ante mí
> como una visión fugaz,
> como el genio de la belleza pura[a].

Una elección irrecusable se impone *en este mismo momento* al alma: o bien sumergirse en el pecado, que corrompe la personalidad, o bien... adornarse de belleza superior.

Más allá del estadio del *eros*, en el sentido platónico del término, se deja adivinar en el alma la φιλία, el punto más elevado de la tierra y puente hacia el cielo. Revelando permanentemente en el rostro del amado el destello de la hermosura primordial, es capaz de suprimir, aunque sea de un modo provisional y condicionado, las fronteras de la particularización de la aseidad, que es la soledad. En el *amigo*, en este *otro Yo*[b] del amante, encuentra éste una fuente de esperanza en la victoria y un símbolo de lo que está por venir. Y aquí le es dada una *uni-substancialidad* preliminar y, por consiguiente, un conocimiento anticipado de la Verdad. Sobre esta cumbre del sentimiento humano desciende la gracia celeste de *aquel otro* amor. Pero para representarnos claramente los matices de las nociones aquí recordadas es necesario penetrar en el contenido que encierran los verbos *griegos* del amor: únicamente la lengua de los helenos expresa de un modo directo estos matices.

a. Pushkin, a A. P. Kern, 1825.

b. *Drug*, amigo, es un sustantivo correspondiente al adjetivo *drugoi*, que significa «otro». El amigo es, pues, «el otro».

En la lengua griega existen cuatro verbos para dejar impresos en la *palabra* los diversos aspectos del sentimiento amoroso; son: ἐρᾶν, φιλεῖν, στέργειν y ἀγαπᾶν[721].

1) ἐρᾶν o, en lenguaje poético, ἐρᾶσθαι, significa *dirigir hacia un objeto un sentimiento total*, abandonarse al objeto, sentir y percibir para él. Este verbo se relaciona con el amor pasional, con el deseo celoso e incluso sensual. De aquí proviene el ἔρως, expresión común para el amor y su *pathos*, y también para el deseo erótico.

2) φιλεῖν es el más cercano a nuestro *amar* en su sentido general, y se opone a μισεῖν y a ἐχθαίρειν. El matiz expresado por este verbo del amor es *la inclinación interior hacia una persona*, nacida de una comunión de sentimientos y de una intimidad, y por esta razón φιλεῖν se refiere a todo tipo de amor entre personas que se encuentran en una relación cualquiera de cercanía interior. En particular, φιλεῖν (con o sin el añadido de τῷ στόματι, *con los labios*) significa la expresión externa de esta intimidad interior, *besar*. Siendo algo que encuentra su satisfacción en la misma *intimidad* de los que se aman, φιλεῖν incluye un elemento de saciedad, de autosuficiencia; conforme a los antiguos lexicógrafos, φιλεῖν significa «ἀρκεῖσθαί τινι, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν – estar satisfecho con algo, no buscar nada más». Pero por otra parte, tratándose de un sentimiento que florece *de un modo natural*, φιλεῖν no posee ningún matiz moral o, más precisamente, moralizante. Φιλία, φιλότης, significa un sentimiento de amistad, una expresión tierna del amor, relacionada con la disposición interior de los que se aman. En particular, φίλημα significa *beso*.

3) στέργειν significa no un amor pasional o una inclinación hacia una persona o una cosa, tampoco una llamada hacia el objeto que determina nuestras aspiraciones, sino un sentimiento calmo y constante que reposa en la profundidad del que ama, de manera que, en virtud de este sentimiento, el amante reconoce el objeto amado como algo que le pertenece íntimamente, que está estrechamente unido a él, y en este reconocimiento encuentra su alma un estado de paz; στέργειν se refiere a los vínculos orgánicos, de estirpe, los cuales, en virtud de este carácter congénito, no pueden ser anulados ni siquiera por el mal. Tal es el amor tierno, sereno y firme de los padres hacia los hijos, del esposo hacia la esposa, del ciudadano hacia la patria. El derivado στοργὴ tiene un sentido correspondiente.

4) ἀγαπᾶν indica un amor racional, fundado en una *valoración* del amado, y por eso no es pasional, ni ardiente, ni tierno. Podemos entender el matiz de este amor con ayuda de la razón, puesto que en ἀγαπᾶν predominan no tanto las sensaciones, las costumbres o las inclinaciones inmediatas, cuanto las convicciones. En el uso general de los verbos del amor, ἀγαπᾶν es la expresión más débil y la más cercana a nuestros verbos *apreciar*, *estimar*. Y en la medida en que va predominando el ejercicio del razonamiento, se va debilitando el aspecto sentimental. Entonces ἀγαπᾶν puede llegar

a significar «apreciar correctamente, no sobrevalorar». Dado que toda valoración conlleva una comparación, una elección, ἀγαπᾶν incluye el sentido de un movimiento libre y electivo de la voluntad. Sería interesante precisar el étimo de la palabra analizada; pero, por desgracia, los intentos de elucidar la raíz de la palabra ἀγαπάω no han llegado a ningún resultado decisivo o por lo menos constante. Según Shenkel, ἀγαπάω está vinculado con ἄγαμαι, me admiro, me maravillo, y tal vez, con ἄγη, admiración, asombro; ἀγανός, digno de admiración, noble; ἀγάλλω, glorifico, embellezco; γαίω, me enorgullezco, me alegro; γάνομαι, me regocijo, estoy alegre; y con las palabras latinas *gau*, *gaudium*, *gaudere*[722]. Si así fuera realmente, entonces ἀγαπᾶν significaría con toda evidencia «tener la propia alegría en algo». Pero existen también otras explicaciones. Según Prellwitz, ἀγαπᾶν proviene de ἄγα (o ἄγαν), es decir, «muy», «mucho», y de √*pa*, derivada de πάομαι, tomo, procuro, de manera que ἀγαπᾶν significa «tomar mucho – *sehr nehmen*»[723], en el sentido de: «con gusto, ávido». Sin embargo, esta hipótesis de Prellwitz se encuentra rechazada en los estudios anteriores de Brugmann, Fick y Lagerkranz. Concluyendo su balance, E. Boiasacq, el autor del más reciente diccionario etimológico, declara que el origen de ἀγαπάω «es oscuro»[724].

Derivados de ἀγαπάω son: ἀγάπησις, amor en general, sin relación con la sensualidad o la ternura, y ἀγάπημα, el objeto amado.

La relación entre estos cuatro verbos es la siguiente: el verbo ἀγαπᾶν se asemeja en muchos de sus rasgos con φιλεῖν, pero, refiriéndose al aspecto moral y racional de la vida del alma, no comprende la idea de una acción espontánea, nacida directamente del corazón, que manifestase una inclinación interior; ἀγαπᾶν carece de los matices que son propios de φιλεῖν: «hacer espontáneamente, con gusto», «besar» (besar es una de las expresiones «espontáneas» e inmediatas del sentimiento), «habituarse a hacer algo». Esta diferencia entre φιλεῖν y ἀγαπᾶν se caracteriza en Aristóteles[725] por la siguiente yuxtaposición de ambos verbos: «καὶ ὁ φίλος τῶν ηδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ φίλοινος μὴ χαίρων οἴνῳ) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδύ φαντασία γὰρ καὶ ενταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ αἰσθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστιν αὐτὸν δι' αὑτόν», es decir: «También el amigo forma parte de las cosas agradables –dice Aristóteles–: porque es placentero el amar (no hay ningún amante del vino que no se alegre con él), así como es placentero el ser amado; porque también aquí le viene a uno la representación de un bien que aquél [el amado] posee, un bien que desean todos los que saben; porque *ser amado* –φιλεῖσθαι– significa ser apreciado –ἀγαπάσθαι– por uno mismo, o sea, ser apreciado no por una causa cualquiera exterior al amado, sino precisamente a causa de *él mismo*[726].

De este modo, φιλεῖν comporta una inclinación del sentimiento que se dirige a la *misma persona* amada, y que es provocada por la íntima comu-

nión de vida y la unidad en muchas cosas; ἀγαπᾶν, por su parte, no comporta una inclinación referida a la persona misma, sino más bien dirigida a sus *signos externos de identidad*, a sus *propiedades*, resultando así un sentimiento un tanto impersonal, abstracto. Por eso φιλεῖσθαι puede ser explicado por medio de ἀγαπάσθαι, añadiéndole «αὐτὸν δι' ἑαυτόν». Ἀγαπᾶν mira a las *propiedades* de la persona, φιλεῖν a *ella misma*. En la primera actividad uno *rinde cuentas* ante sí mismo de su inclinación amorosa, la incorpora en sus cálculos, la pesa y mide; en la segunda es descubierta *de un modo inmediato* la persona misma: ¡es su amigo querido! De este modo, ἀγαπᾶν presenta una coloración moral, mientras que φιλεῖν no recibe un matiz semejante: φιλεῖν denota un amor de tendencia natural, un amor que originariamente *no* es libre, *amare*; ἀγαπᾶν, por su parte, indica el amor como dirección de la voluntad determinada por la razón, un amor libre, *diligere* (especialmente *este* último aspecto ha sido expresado con claridad en el uso terminológico de la Biblia), y por eso ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν son utilizados por Aristóteles como sinónimos[727].

Por lo que respecta a la relación entre φιλεῖν y ἐρᾶν, presentan también muchas similitudes en cuanto al contenido, sólo que ἐρᾶν se refiere al aspecto afectivo, sensual y patológico del amor, mientras que φιλεῖν indica el aspecto de la inmanencia mutua y la íntima cercanía de las personas.

Finalmente, στοργὴ no significa ni una pasión ardiente, ἔρως[728], ni la inclinación personal que ha surgido en el corazón hacia un ser humano, φιλία, ni un cálido sentimiento de aprecio hacia sus cualidades, ἀγάπη; en una palabra, no expresa un sentimiento que se produce en el hombre como persona distinta, sino unas cualidades inherentes al hombre por naturaleza, en cuanto miembro del género humano: *simpatía, ternura y afabilidad* hacia las personas con las que se encuentra en unas relaciones cotidianas, *infra*-personales, en la raíz de la común humanidad: στοργή es por excelencia un sentimiento *del género*, mientras que los restantes, es decir, ἔρως, φιλία, ἀγάπη, son sentimientos *de la persona*.

En conclusión, podemos señalar en φιλεῖν los siguientes rasgos:

1º – la *inmediatez* de su origen, nacida de un contacto *personal*, es decir, no dependiendo tan sólo de las meras relaciones orgánicas: su *espontaneidad*.

2º – compenetración con el ser humano *mismo*, y no sólo aprecio de sus cualidades.

3º – el carácter cálido, cordial, *independiente del razonamiento*, que adquiere el sentimiento, pero sin ser al mismo tiempo un sentimiento *pasional*, ni impulsivo, ni incontenido, ciego o tempestuoso.

4º – *cercanía*, y además eminentemente personal, íntima.

Así pues, la lengua griega distingue *cuatro* tendencias en el amor: el siempre anhelante y arrebatado ἔρως, o amor de sensualidad, *pasión*; la tierna y

orgánica στοργή, o amor debido a la estirpe, *apego*; la más seca y racional ἀγάπη, o amor de valoración, *respeto*; la cordial y sincera φιλία, o amor de reconocimiento interior, de transparencia personal, *afecto*. En esencia, ninguna de estas palabras expresa aquel amor de amistad del que trata la presente carta, un amor que reúne en sí mismo los diversos aspectos de φιλία, ἔρως y ἀγάπη (un hecho que ya en parte intentaron expresar los antiguos con el término complejo «φιλοφροσύνη»). En todo caso, de entre todas las expresiones, la más apropiada aquí es φιλεῖν con sus derivados. Por esta causa, a continuación vamos a clarificar un poco tanto la etimología como el uso terminológico de la palabra φίλος, en relación con otros sinónimos de *la misma* raíz.

Φίλος proviene de la raíz pronominal *ΣFE* (que resuena en el pronombre reflexivo ruso «*svoj*», utilizado para designar una posesión subjetiva), raíz que da origen a cuatro sinónimos:

1º. – Ϝέτης o ἔτης
2º. – ἑταῖρος
3º. – φίλος
4º. – ἴδιος

} √ *ΣFE*

Por consiguiente, conforme a su raíz, φ-ι-λ-ο-ς significa una persona «tuya», un hombre cercano. Pero resulta que también los otros derivados de la raíz *ΣFE* designan la misma relación al sujeto. ¿Cuál es el matiz que diferencia a φίλος de cada uno de ellos?

1º – El homérico Ϝέται designa a aquellas personas con las que se da un encuentro frecuente, con las que se suele tener un contacto cercano. Se podría traducir Ϝέται en ruso con el colectivo *znat'*, utilizado en el dialecto de Vorónezh para significar el círculo de relaciones, amigos, en general todo el entorno de conocidos[729]; el mismo caso se da en la palabra del eslavo eclesiástico *znaiemye*, por ejemplo en Sal 88 [87], 19: «has alejado de mí al amigo, al vecino y a mis *conocidos*…».

2º – ἑταῖροι en Homero significa *los aliados*, aquellos que emprenden algo en común; por esta razón, ya Aristarco interpreta ἑταῖροι como συνεργοί, co-laboradores. Ἕτης es una forma más antigua de la misma palabra ἑταῖρος, pero no limitada en su contenido por ningún sufijo. Ἑταιρία y ἑταιρεία significan *alianza*.

Sinónimo de ἑταῖρος es la palabra del ruso antiguo *tovar* (camarada), la cual, junto con sus formas diminutivas *tovarisch*, *tovarish*, *tovarush*, proviene, según la explicación de S. Mikutski[730], de √*var* (cubrir, encerrar), y significa propiamente «defensa, defensor». En el antiguo ruso *tovar*, *tovary* en plural (campamento, estación militar) indica propiamente la «defensa». Del mismo modo, el término húngaro *vár* (fortaleza, fortalecimiento) significa también «defensa» en modo propio. En cuanto a la partícula *to*, se trata de un pronombre demostrativo, que se vuelve a en-

contrar en otras lenguas, como en ruso: *to-pýritsia* (cf. *Pýritsia*, hincharse, bufar): erizarse, ahuecarse; en lituano: *toligus* (cf. *ligus*), igual, nivelado; en polaco: *tojad* (cf. *jad*, veneno), planta venenosa; en checo: *roztmily* (*roz to mily*), muy simpático. Con toda probabilidad, esta partícula *to* es idéntica con el artículo demostrativo de la lengua búlgara, que se ha conservado hasta el día de hoy en algunos dialectos nórdicos de la lengua rusa, especialmente en el de Kostromá.

3º – φίλος es el amigo, aquella persona con la que nos liga un vínculo de amor mutuo; φιλία es la amistad. La relación entre φίλος y ἑταῖρος es la siguiente: en relación con el φίλος nos hallamos siempre bien dispuestos, dado que, en ausencia de estas buenas disposiciones, el φίλος deja de ser amigo para nosotros; por el contrario, los ἑταῖροι son amigos ocasionales, con los cuales sólo perseguimos emprender juntos una tarea común. Por consiguiente, si contraponemos φίλος y ἑταῖρος, vemos que *la primera* palabra significa una persona con la que estamos íntima y estrechamente ligados por medio del cariño, mientras que *la segunda* no se refiere más que a un *camarada*; más aún: ἑταῖρος significa a veces un mero aliado político, camarada de partido. Los ἑταῖροι están unidos por una vinculación provisional, casual y exterior, mientras que entre los φίλοι reina (o al menos así *debe ser*) un vínculo inquebrantable, necesariamente interior, espiritual. En este sentido, es correcta la equiparación:

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος,

el amigo es un camarada fiel, fiel hasta el fin y en todo; por eso, πειρᾶσθαι φίλων, poner a prueba a los amigos, es señal de desconfianza y de una insuficiente amistad.

Los gramáticos antiguos hablaban ya de esta diferencia entre ἑταῖρος y φίλος. Así, según Ammonio, «ἑταῖρος y φίλος son distintos. Porque el φίλος es también ἑταῖρος; no todo ἑταῖρος, sin embargo, es también φίλος. Por eso dice Homero (*Odisea* 11,7) hablando del viento: 'el auténtico camarada de las velas hinchadas'; o dicho de otra manera: habitualmente son llamados φίλοι todos aquellos que respetan en la relación de unos con otros las obligaciones de la amistad – τῆς φιλίας; ἑταῖροι, por su parte, son aquellos que se encuentran de un modo general en relaciones de convivencia y de trabajo común – ἐν συνθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ».

4º – Por último, la palabra ἴδιος significa «lo suyo propio», en contraposición a lo que nos es común con muchos otros, es decir, κοινός, δημόσιος, etc.; ἴδιος es una particularidad, es decir, una persona o una cosa tomadas en su oposición con otra persona o cosa, que poseen a su vez *su propia* naturaleza particular.

Éste es el significado *natural*, humano, de los verbos que expresan el amor y de sus derivados. Sin embargo, la Sagrada Escritura, tomando algu-

nos de ellos, los ha enriquecido, en su modo característico de transformar las palabras, con un contenido *nuevo*: los ha espiritualizado, introduciendo en ellos la idea del amor de gracia, del amor divino; con ello la energía interna de la palabra asumida ha adquirido una dimensión inversamente proporcional a la energía humana vinculada con el término en la lengua clásica[731].

Las palabras ἐρᾶν, ἔρως, se encuentran casi excluidas de los libros del Antiguo Testamento (en los LXX), y no fueron admitidas en absoluto en los libros del Nuevo Testamento. Es necesario, sin embargo, hacer notar que los términos ἔρως, ἐρᾶν, hallaron también cabida en los escritos ascéticos. Los Padres místicos, como por ejemplo Gregorio de Nisa, Nicolás Cabasilas, Simeón el Nuevo Teólogo y otros[732] se sirven de estos términos para significar el amor supremo, cuyo objeto es Dios; recuerdo, de entre todos ellos, cómo en Simeón el Nuevo Teólogo toda una obra de gran amplitud dedicada al amor a Dios lleva incluso el título de *Ἔρωτες*, es decir, *Los amores*. Por su parte, el verbo φιλεῖν fue espiritualizado en la Sagrada Escritura, pasando a expresar las relaciones cristianas de amor basadas en un sentimiento de atracción *personal* y en la comunión *en lo personal*. Finalmente, el incoloro y seco ἀγαπᾶν fue colmado de una plenitud de vida espiritual, llegando a expresar, por medio del término ἀγάπη, que es de *nueva* acuñación y explícitamente bíblico, un amor vibrante y universal, el amor de la suprema libertad espiritual. En algunos casos φιλεῖν y ἀγαπᾶν son casi intercambiables, mientras que en otros casos sí se diferencian. Así, donde se trata del *mandamiento* del amor a Dios y al prójimo se habla siempre de ἀγαπᾶν; y cuando el tema es el amor a los enemigos aparece *tan sólo* ἀγαπᾶν, y nunca φιλεῖν. Por el contrario, para expresar el amor íntimo y personal del Señor hacia Lázaro (Jn 11, 3.5.36), así como sus relaciones con el Discípulo Amado (Jn 20, 21, cf. 13, 23; 19, 26; 21, 7), se habla alternativamente de φιλεῖν y de ἀγαπᾶν.

El uso de ἀγαπᾶν en la lengua *neo*-testamentaria se presenta, resumidamente, en la siguiente forma:

a) ἀγαπᾶν se utiliza siempre que se trata de la dirección de la voluntad (Mt 5, 41.44; 1, 9 y otros) y también donde el sentimiento se apoya sobre una decisión voluntaria, sobre la elección del objeto del amor (Heb 1, 9; 2 Cor 9, 7; 1 Pe 3, 15; Jn 13, 19; 12, 43; 21, 15-17; Lc 6, 32). Para comprender, aunque sea mínimamente, algo de la conversación del Señor con Pedro (Jn 21, 15-17) –tan decisiva, en opinión de los católicos, para fundamentar sus pretensiones–, es necesario tener en cuenta los diferentes significados de los verbos que expresan el amor. El Señor Resucitado, con su pregunta varias veces repetida, quiere poner ante los ojos de Pedro cómo él, con su negación, ha transgredido el amor *de amistad* –φιλία– hacia su persona, y cómo ahora no puede pretender de él más que un amor *universalmente* humano, sólo aquel amor que cada uno de los discípulos de Cristo tiene que demostrar necesariamente a *todos los hombres*, incluso a los enemigos; en

este preciso sentido le pregunta el Señor: «ἀγαπᾷς με;». El sentido de la pregunta es evidente; pero para expresarlo de un modo que sea comprensible en nuestra lengua se hace necesaria una paráfrasis del texto, que podría sonar así: «Antes te considerabas mi amigo. Ahora, tras haberte separado de mí, no merece la pena ni siquiera hablar de un amor de amistad. Mas existe otro tipo de amor, el que tenemos que fomentar hacia todos los hombres. ¿Sientes hacia mí por lo menos *este tipo* de amor?». Pero Pedro no quiere ni oír hablar de esta pregunta, y se reafirma en la autenticidad de su amor *personal, de amistad*: «Φιλῶ σε – Yo soy tu amigo». Ahora comprendemos por qué «se entristeció» cuando, a pesar de esta reiterada reafirmación en su φιλία hacia el Señor, este último no consintió en hablar más que *de aquel otro tipo* de amor, y sólo ahora, interrogándole por tercera vez, le requirió, en un tono que suena más bien a recriminación e incredulidad: «Φιλεῖς με; – ¿Eres mi amigo?». Al principio el Señor no había hablado en modo alguno de amistad, y Pedro había permanecido en calma al recibir su pregunta. Estaba tan convencido de su amor en un sentido *general*-humano hacia el Señor, que la duda expresada por éste no le afectó, y ni siquiera consideró que era necesario responder al reproche *secreto*, infinitamente delicado, que resonaba transparente en aquellas palabras, bajo la figura del silencio retórico. Puede que ni siquiera comprendiese al Señor, o no quisiera comprenderlo, en el sentido de esta alusión. Esto sucedió *dos veces*. Ahora finalmente el Señor manifiesta su pensamiento secreto, y le interroga directamente sobre el amor de amistad. Esto contristó al Apóstol: «Se entristeció de que Jesús le preguntara por tercera vez '¿eres mi amigo?'» (Jn 21, 17a). El oído puede percibir las lágrimas en su respuesta entrecortada: «¡Señor!, tú lo sabes todo, tú sabes que yo soy tu amigo – σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε» (Jn 21, 17b). Teniendo en cuenta la no identificación de las palabras ἀγαπᾶν y φιλεῖν, apenas sería posible considerar toda esta conversación como un restablecimiento de Pedro en su dignidad apostólica. Es difícil admitir una interpretación semejante, ya por el hecho de que la actitud de Pedro en relación con su Señor no fue en modo alguno peor (si no fue incluso mejor) que la del resto de los discípulos y, por tanto, si Pedro perdió su apostolado, también lo perdieron los otros, en no menor medida. Y tampoco se deduce que él, por causa de su apostasía, hubiese sido excluido de la comunión de «los doce»; al contrario, ni él ve en sí mismo ni los otros descubren en él alguna culpa extraordinaria. Lo que Pedro realmente necesitaba era el restablecimiento de sus relaciones personales de amistad con el Señor. Porque Pedro no había renegado de Jesús como Hijo de Dios, nunca dijo que renunciara a la fe en Él como Mesías (esto nadie se lo pidió). No, lo que pasa es que Pedro había ofendido al Señor como un amigo a su amigo, y por eso necesitaba una nueva alianza de amistad. En una palabra, el pasaje analizado no habla en modo alguno de sucesos de economía eclesiástica (en cualquier sentido que los comprendamos: o bien

como la restitución de Pedro en el apostolado, o bien como una concesión de poderes extraordinarios), todo se refiere exclusivamente al destino personal y a la vida del Apóstol. La perícopa es *edificante*, y no dogmática, como en vano insisten los católicos. Lo que hemos expuesto explica por qué el Evangelista ha considerado conveniente situar el capítulo 21 fuera del marco general del relato: evidentemente, no veía en el episodio algo de una importancia indiscutible, y esto no podría ser así en la interpretación católica.

b) ἀγαπᾶν se utiliza donde tiene lugar una *elección* y, como elección negativa, un *no tomar* en consideración, *eligere* y *negligere* (Mt 6, 24; Lc 16, 13; Rom 9, 13). Así, «ὁ υἱός μου ἀγαπητός» (Lc 9, 35, cf. Mt 12, 18) tiene un paralelo en Is 42, 1, pasaje que aparece en los LXX traducido como «ὁ ἐκλεκτός μου».

c) se recurre también a ἀγαπᾶν allí donde se quiere expresar una compasión *libre*, no orgánica (Lc 7, 5; 1 Tes 1, 4, et al.).

d) por último, ἀγαπᾶν se refiere a las relaciones recíprocas entre los cristianos, *manifestadas en la historia*.

Por lo que respecta al término ἀγάπη, una palabra, como ya hemos dicho, totalmente extraña para la lengua laica de la Antigüedad[733] fuera del ámbito bíblico, designa un amor que elige el propio objeto por una decisión de la voluntad (*dilectio*), y se convierte así en la entrega de uno mismo *a favor y por causa* del objeto amado, una entrega compasiva hasta la negación propia. En el ámbito mundano, un *amor sacrificial* semejante no es conocido más que como impulso, como una inspiración que no viene de este mundo, pero no como factor determinante de las actividades de la vida. Por este motivo la ἀγάπη bíblica no se muestra con rasgos humanos y condicionados, sino divinos y absolutos.

La designación del amor por medio de estas cuatro palabras constituye una de las joyas más valiosas del tesoro de la lengua helena, y es difícil abarcar con una sola mirada toda la serie de ventajas que este instrumento perfecto ofrece para la concepción de la vida. Otras lenguas no pueden presumir de algo semejante en el dominio de las ideas sobre el amor; de aquí las disputas y fricciones interminables e inútiles, de aquí la necesidad de inventar aunque fuera un sucedáneo de la tetralogía helénica, es decir, de formar con la ayuda de una *paráfrasis* un término que corresponda a una sola palabra griega.

Arnold Geulincx en su *Ética*, publicada en el año 1665[734], propone una serie de semejantes términos compuestos. El autor establece las siguientes cuatro formas de amor:

Amor affectionis – amor de sentimiento;
Amor benevolentiae – amor de benevolencia;
Amor concupiscentiae – amor de deseo;
Amor obedientiae – amor de respeto.

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas;

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidentale Virtutis, quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

AMOR DE SENTIMIENTO

es cualquier dulzura en el alma humana; no es la misma virtud, sino una cierta recompensa accidental de la virtud, y que, así como a veces sigue a la virtud, del mismo modo la abandona.

(Ni el uno ni el otro[736] constituyen la virtud; la virtud puede existir con o sin el primer amor; respecto al segundo, si bien la virtud no puede existir sin él, afirmamos, sin embargo, que la virtud es más importante que el *amor effectionis*).

AMOR EFFECTIONIS

est quodvis firmum propositum;

et non tantum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

AMOR DE ACTIVIDAD

es todo propósito firme; y no sólo pertenece al amor de actividad el propósito firme de hacer aquello que la razón considera que ha de hacerse, sino que, en general, por este término hemos de entender cualquier propósito firme de llevar a cabo algo, incluso una injusticia o una venganza.

= amor respectu finis-cui – el amor tiende a una finalidad

Este amor a veces es generado por el *amor affectionis*, pero esto pertenece al desenfreno (*intemperantia*)

AMOR SENSIBILIS *seu* CORPORALIS, *qui est* AMOR PASSIO *aut* AMOR AFFECTIONIS

amor sensual o corporal, que es amor-pasión o amor de afecto.

Dado que el alma humana está unida al cuerpo, este amor-pasión (es decir, amor pasional) es «su dulzura total, unitaria y única»; sus diferentes nombres son: *Laetitia, Deliciae, Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum*; lo que es dulce en *Desiderium*, en *Spes*, en *Fiducia*, es amor pasional. Este no es bueno ni malo, es una cosa indiferente (*res indifferens*), ἀδιάφορα. Algunas veces es generada por el amor de actividad (*amor effectionis*); esto sucede a veces por el ejercicio de la virtud.

AMOR SPIRITUALIS, *qui est approbatio queaedam.*

amor abstracto, que es alguna aprobación.

Aquí aparece en primer plano la aprobación que damos a nuestros propios actos como consecuencia de su conformidad a la razón o a la regla superior (*suprema regula*). Pero este amor abstracto (*amor spiritualis*) los hombres «lo consideran como algo que no tiene casi ningún valor, *nihilo fere ducitur*; porque los hombres están predispuestos a la propia sensualidad, *adicti sunt suis sensibus*».

AMOR OBEDIENTIAE

amor de respeto.

Este amor «constituye virtud». ¿Qué es la virtud? *Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio*. La virtud es el propósito de hacer lo que complace a la razón. Por eso, el amor virtuoso es *Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit*, el amor que ha declarado el firme propósito de hacer aquello que la recta razón considera que ha de hacerse.

AMOR BENEVOLENTIAE *aut benefacientiae,*

amor de benevolencia o de beneficencia. (En general, no pertenece a la virtud; respecto a Dios, este amor no puede no ser vergonzoso y criminal, porque, movidos por él en nuestra relación con Dios, nos consideraríamos superiores a Él y quisiéramos ser más dignos que Él).

AMOR CONCUPISCENTIAE

amor de deseo, de tendencia. (Con mayor razón éste no pertenece a la virtud).

En comparación con las palabras griegas del amor, la relación sería *aproximadamente* la que resultaría si tuviésemos que hacer equivaler:

amor affectionis y φιλία;
amor benevolentiae y ἀγάπη;
amor concupiscentiae y ἔρως;
amor obedientiae y στοργή.

Hemos de recordar, por lo demás, que Geulincx admite todavía la posibilidad formal de una *quinta* forma de amor, aquella que él denomina *amor spiritualis*, caracterizándolo como el amor pasivo de una substancia incorporal, como la pasión amorosa de un espíritu puro. Sin embargo, apenas reconoce este amor abstracto como una dimensión real, y éste constituye seguramente el motivo de que no sea incluido en la clasificación definitiva de las formas del amor. Por lo que a nosotros nos concierne, estamos dispuestos a admitir que quizá exista un amor especial, propio de una organización incorpórea, «astral», pero no por ello espiritual, y que quizá este amor encuentre su realización en los fenómenos del éxtasis con un "medium" entre los espiritistas, los *jlysty* o «flagelantes», algunos místicos, etc. Pero ese estado ha sido bastante poco estudiado y no nos es inmediatamente necesario: me permito pasar por encima sin más examen[735].

Ofrecemos en la página anterior un esquema que presenta de un modo sumario los puntos de vista de Geulincx sobre el amor; hacemos notar, además, que algunas ligeras contradicciones presentes en esta tabla se explican por la compleja elaboración de su «Ética»: la obra misma data de 1665, mientras que las *Anotaciones* provienen del año 1675.

La sociedad religiosa se encuentra unida y es mantenida por una *doble* ligazón. En primer lugar, se trata de un vínculo personal que va de hombre a hombre y se apoya en el sentimiento de la realidad sobre-empírica que constituyen uno para el otro los miembros de la comunidad, en cuanto unidades dotadas de un *ser autónomo*, en cuanto mónadas. En segundo lugar, esta ligazón consiste en la percepción mutua de los miembros a la luz de la idea de la comunidad *como un todo integral*, y entonces no es ya la persona singular por sí misma la que constituye el objeto del amor, sino que es *toda* la comunidad proyectada en la persona. Para la sociedad *antigua* estos dos vínculos eran el ἔρως, como fuerza personal, y la στοργή, como principio genérico; precisamente en ellos radicaba el pilar metafísico de la vida social. Por el contrario, la φιλία en el ámbito personal y la ἀγάπη en el ámbito social pasaron a constituir el fundamento natural sobre el que se apoyaba la sociedad *cristiana* en cuanto tal. Impregnadas por la gracia, ambas fuerzas de la antigüedad se espiritualizan y se transfiguran, de tal manera que incluso el matrimonio, este recipiente explícito para la στοργή, y la amistad antigua, en la que prevalecía el ἔρως, han adquirido en el cristianismo la coloración de la ἀγάπη y de la φιλία espiritualizadas.

Basta leer directamente de modo sucesivo tres diálogos con el mismo título, *Banquete* (de Xenofonte, de Platón y de Metodio de Olimpo[737]) para que salte a la vista con asombrosa plasticidad este ennoblecimiento y espiritualización del concepto del amor. Y esta yuxtaposición resulta tanto más expresiva si tenemos en cuenta que estos tres diálogos han sido escritos conforme a un mismo esquema literario y que cada uno representa un consciente paso adelante sobre la base del precedente. Podemos decir que los tres constituyen otros tantos pisos de un mismo edificio, construidos en diversas alturas, pero aproximadamente con la misma disposición de las habitaciones. Y así, mientras que en el diálogo de Xenofonte se toma en consideración la vida animal, en el de Platón se considera la vida humana y en el de san Metodio la vida angélica. De este modo, conservando aquel tipo de organización que le es inherente, aquella relación de fuerzas y facultades inscritas en su naturaleza, el hombre se va elevando más y más «hacia la dignidad de su vocación superior», y espiritualiza todas las actividades vitales de su propio ser.

El aspecto *agápico* de la sociedad cristiana –que encuentra progresivamente su encarnación en la *ecclesia*[738] del primitivo cristianismo, en la feligresía parroquial, en el cenobio (κοινο-βία = vida común) monástico– tiene su máxima expresión en las *cenas de amor fraterno* o *ágapes*[739], que culminan en la consumición, de carácter claramente místico e incluso místérico, del Purísimo Cuerpo y la Preciosa Sangre. En esta *flor* de la vida eclesial se halla la fuente que alimenta todo el resto de las actividades vitales de la *ecclesia*, comenzando con el martirio cotidiano, que consiste en llevar los unos las cargas de los otros y llega hasta la confesión de la sangre. Este es, digo, el aspecto *agápico* de la vida. El aspecto *filiaco*, por su parte, se encarna en las relaciones de *amistad*, que encuentran su florecimiento en la *confraternización* sacramental y en el comulgar juntos la santa Eucaristía; de esta comunión se alimentan los amigos para el ascetismo compartido, para la paciencia mutua y el martirio común.

Ambas dimensiones de la vida eclesial, es decir, la *agápica* y la *filiaca*, la fraternidad y la amistad, discurren en muchos aspectos *de una manera paralela*, la una junto a la otra; se podría indicar toda una serie de formas y esquemas que se refieren igualmente a los dos dominios. Basándonos en una etimología, ciertamente poco verosímil, podemos decir que *brat* (hermano, en ruso) es aquel *que carga* (*brátel'*, de *brat'*, cargar) *con los fardos* de la vida[740], aquel que porta sobre sí la cruz del otro. Cualquiera sea la proveniencia de la palabra *brat'*, en todo caso y esencialmente *hermano* es aquel que carga con el peso. Pero precisamente esto lo es también el amigo. Por otra parte, si el amigo es *alter ego*, otro Yo, ¿acaso no se puede decir lo mismo del hermano? En los puntos de máxima significación, en las cumbres más altas, ambas corrientes, la fraternidad y la amistad, tienden incluso a fundirse totalmente; esto es fácilmente comprensible, porque la comunión

con Cristo por medio del sacramento de la santa Eucaristía constituye la fuente de *todo tipo* de espiritualidad. Pero con todo, las dos dimensiones no pueden ser reducidas la una a la otra; cada una resulta necesaria *a su propio modo* en la economía eclesial, así como son necesarias en relación con la misma economía tanto la creatividad personal como la tradición ininterrumpida, cada una a su modo: de su combinación resulta una *duo-unidad*, nunca una confusión o una identificación. Para un cristiano, todo hombre es un prójimo, pero no necesariamente también un amigo. También el enemigo, y el que me odia, y el que me calumnia, son todos prójimos; pero ni siquiera aquel que me ama es siempre un amigo, porque las relaciones de amistad son profundamente individuales y exclusivas. Así, el mismo Señor Jesucristo no llamó a los apóstoles «amigos» suyos más que cuando estaba a punto de despedirse de ellos, a un paso ya de su pasión y muerte en la cruz (Jn 15, 15). Por consiguiente, con la presencia de hermanos, por muy amados que estos sean, no queda ya eliminada la necesidad del amigo, y viceversa. Por el contrario, la exigencia del amigo se hace aún más ardiente por la presencia de los hermanos, y la existencia de un amigo incluye en sí la necesidad de los hermanos. Sólo cuando carecen de la fuerza suficiente, ἀγάπη y φιλία pueden parecer casi la misma cosa, así como tan sólo un matrimonio *impuro* «se asemeja» a la virginidad (¡impura, ciertamente!), mientras que, diferenciado y en su límite de perfección, el matrimonio constituye un elemento conjugado antinómicamente con el otro polo, que es la virginidad en su límite de perfección. Así, cuanto más resplandeciente y más hermosa es «la flor abierta del alma», tanto más evidente, tanto más indudable resulta el carácter *antinómico* de los dos aspectos del amor, su conjunción en una *duo-unidad*. Para vivir en medio de los hermanos es necesario tener un Amigo, aunque esté lejos; para tener un Amigo, es necesario vivir entre hermanos, o al menos estar con ellos en el espíritu. En efecto, para relacionarse *con todos* como si de uno mismo se tratara es necesario verse a sí mismo aunque fuera sólo en uno de ellos, *sentirse* a sí mismo en él, percibir en este único la victoria *ya* conseguida –aunque sea de un modo parcial– sobre la aseidad. Este *único* no es otro que el Amigo, y el amor *agápico* hacia él es en este caso *consecuencia* del amor *de filia*. Mas por otro lado, para que el amor *de filia* hacia el Amigo no degenere en un modo peculiar de amor *a sí mismo*, para que el Amigo no se convierta en simple condición de una vida más confortable, para que la amistad posea profundidad, es necesaria la manifestación hacia fuera y el descubrimiento desde fuera de las fuerzas aportadas por la amistad, es decir, es necesario el amor *agápico* hacia los hermanos. La φιλία, en la economía general de la Iglesia (donde las personas son «las tres medidas de harina» y la Iglesia es «la mujer»), constituye «la levadura», mientras que la ἀγάπη es «la sal» de las relaciones humanas, que previene de la corrupción: sin la primera no tiene lugar la fermentación, la creatividad de la humanidad eclesial: no se

da el movimiento hacia delante, el *pathos* de la vida; y sin la segunda no se mantiene la incorruptibilidad, la unidad y recogimiento interiores (*sóbrannost'*), la pureza y la integridad sin deterioro de esta vida, está ausente la observación de principios y reglas, y así se pierde la armonía de la vida.

En sus *pre*-sentimientos del cristianismo que estaba por venir, la antigüedad puso ya de manifiesto ambos aspectos de la vida eclesial. No es necesario seguramente que aduzcamos ejemplos. Será más útil indicar, en dos o tres trazos fugaces, qué punto de vista ha mantenido el pensamiento *ulterior* en relación con *la amistad* (digo: «con la amistad» porque su relación con la *fraternidad* resulta suficientemente conocida y no precisa ser recordada[741]).

La unidad mística que se revela en la conciencia de los amigos impregna todos los aspectos de su vida, cubre de oro también la realidad de cada día. Resulta de aquí que, ya en el dominio de la simple colaboración, de la simple camaradería, el Amigo se convierte en una magnitud de un valor mucho más grande que el que viene determinado por el mero carácter empírico. La ayuda del Amigo adquiere un tono misterioso y querido al corazón; la utilidad que de él proviene se convierte en algo sagrado. El lado empírico de la amistad se sobrepasa a sí mismo, se apoya en el cielo y hunde sus raíces en las profundidades infra-empíricas de la tierra. Con probabilidad, o mejor, con toda seguridad, precisamente aquí se encuentra la causa de aquella insistencia con la que tanto los antiguos como los modernos, cristianos, judíos o paganos, exaltaban la amistad en su aspecto utilitario, educativo y cotidiano.

«Más valen dos que uno solo, pues obtienen mayor ganancia de su esfuerzo. Pues si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo que cae!, que no tiene quien lo levante. Si dos se acuestan, tienen calor; pero uno solo, ¿cómo se calentará? Si atacan a uno, entre los dos harán frente. La cuerda de tres hilos no es fácil de romper» (Ecl 4, 9-12). Esto en relación con la ayuda recíproca en la vida. Pero sigamos más adelante: por las fricciones y adaptaciones recíprocas, los amigos se educan el uno al otro: «El hierro con hierro se aguza, y el hombre con su prójimo se afina» (Prov 27, 17). La misma presencia del amigo constituye un motivo de alegría: «El aceite y el perfume alegran el corazón, la dulzura del consejo del amigo consuela el alma» (Prov 27, 9). El amigo es un apoyo y un manto protector en la vida: «El amigo fiel es seguro refugio, el que lo encuentra, ha encontrado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor. El amigo fiel es remedio de vida, los que temen al Señor lo encontrarán. El que teme al Señor endereza su amistad, pues tal como él es, así será su compañero» (Eclo 6, 14-17).

A través de estas consideraciones utilitarias y prácticas sobre la ventaja y el encanto de la amistad se transparenta ya con claridad una valoración

espiritual de la amistad, que va creciendo con más y más evidencia si recordamos las obligaciones que hemos de tener en relación con el amigo. El amigo verdadero solamente se conoce en la desgracia: «El amigo ama en toda ocasión, y se convierte en *hermano* en el tiempo de la angustia» (Prov 17, 17). Hay que permanecer fieles al amigo: «No abandones a tu amigo» (Prov 27, 10), dice el Sabio, pero el hijo de Sirah expone este mismo pensamiento de un modo más pleno: «No abandones a un viejo amigo, porque el nuevo no le iguala. Vino nuevo, amigo nuevo, cuando sea añejo, con placer lo beberás» (Eclo 9, 10). La ayuda prestada a un amigo es «una ofrenda hecha al Señor» (Eclo 14, 11), y por eso: «Antes de morir, haz el bien a tu amigo, según tus medios dale con largueza. No te prives de pasarte un buen día, no se te escape la posesión de un deseo legítimo» (Eclo 14, 13-14); y aún: «No te olvides de tu amigo en tu alma, ni pierdas su recuerdo cuando seas rico» (Eclo 37, 6).

Los amigos están ligados por la más íntima unidad: «Hay amigos que nos aman con más apego que un hermano» (Prov 18, 24), y por eso la amistad no puede ser destruida por *nada*, a no ser por aquello que está dirigido *de un modo directo* contra la *unidad* misma de los amigos, por aquello que hiere en el corazón al Amigo en cuanto Amigo, por la traición, la burla sobre la amistad misma, el escarnio de su santidad: «Quien hiere el ojo hace correr las lágrimas, quien hiere el corazón descubre el sentimiento. Quien tira una piedra a un pájaro lo ahuyenta, quien afrenta al amigo rompe la amistad. Si has sacado la espada contra tu amigo, no desesperes, que aún puede volver; si contra tu amigo has abierto la boca, no te inquietes, que aún cabe reconciliación, salvo caso de ultraje, altanería, revelación de un secreto, golpe traidor, que ante esto se marcha todo amigo» (Eclo 22, 19-22); «Quien revela los secretos pierde el crédito, no encontrará jamás amigo íntimo. Ama a tu amigo y confíate a él, mas si revelas sus secretos, deja de ir tras él; porque como el que mata elimina a su víctima, así has destruido la amistad de tu compañero. Como a pájaro que soltaste de tu mano, así has perdido a tu compañero y no lo recobrarás. No vayas en su busca, porque se fue lejos, huyó como gacela de la red. Que la herida puede ser vendada y para la injuria hay reconciliación, pero el que reveló el secreto perdió toda esperanza» (Eclo 27, 16-21). Y por último, al amigo debe corresponderle la extrema confianza y el supremo perdón. Si escuchas una palabra fea contra tu amigo, «interrógale: quizá no haya hecho nada, y si acaso lo ha hecho, para que no reincida. Interroga a tu prójimo: quizá no ha dicho nada, y si acaso lo ha dicho, para que no repita. Interroga a tu amigo: que hay calumnia a menudo, no creas todo lo que se dice» (Eclo 19, 13-15). La más alta confianza que se puede otorgar a un hombre es esta: sin tener en cuenta los juicios desfavorables contra él, a pesar de los hechos tan claros que testimonian en su contra, a pesar incluso de toda la realidad, que habla en su contra, seguir creyendo en él, es decir, tener en cuenta tan sólo el

juicio de la conciencia propia de ese hombre, su propia palabra. Y el perdón supremo consiste en esto: admitiendo todo lo anterior, comportarse con él como si no hubiera habido nada, olvidar lo pasado. En esta medida se debe mostrar a un amigo la confianza y el perdón. Esta es la razón por la que el amigo se convierte en el ser más cercano al corazón; esta es la razón por la que la Biblia, queriendo manifestar la íntima cercanía de Moisés con Dios, le llama «*amigo* de Dios» (Ex 32, 11; Sant 2, 23). La Biblia muestra también la realización de este ideal de la amistad en la realidad de la vida. Me refiero a aquella amistad, emotiva hasta el extremo, que se daba entre David y Jonatán, una amistad descrita, cierto, con pocas palabras, pero quizá por eso mismo dolorosamente conmovedora; cada uno pensará al escuchar estas palabras: «parece que han sido escritas precisamente para mí».

«...el alma de Jonatán *se apegó* al alma de David, y le amó Jonatán *como a su propia alma*... Hizo Jonatán alianza con David, porque le amaba *como a su propia alma*. Se quitó Jonatán el manto que llevaba y se lo dio a David, su vestido y también su espada, su arco y su cinturón» (1 Sam 18, 1.3-4). «Lo que desee tu alma yo lo haré para ti», le dijo Jonatán a David (1 Sam 20, 4). «Haz este favor a tu siervo, ya que hiciste que tu siervo estableciera contigo la alianza del Señor; si hay falta en mí, *dame tú mismo la muerte*» (1 Sam 20, 8). «Juró de nuevo Jonatán a David por el amor que le tenía, pues le amaba *como a su propia alma*» (1 Sam 20, 17). «David se levantó de junto a la loma y, cayendo sobre su rostro en tierra, se postró tres veces. Se abrazaron los dos y lloraron copiosamente» (1 Sam 20, 41).

Los patéticos clamores del Salmo 88 [87] se suceden de un modo interrumpido a causa de los lamentos *por el amigo*. Para cada sufrimiento se encuentra una expresión, pero la pérdida de un amigo querido está por encima de las palabras: aquí se da el límite extremo del dolor, es una especie de desvanecimiento moral. ¡La soledad, palabra terrible!: «estar sin amigo» se asemeja de un modo misterioso a «estar sin Dios». La pérdida de un amigo es una especie de muerte. «Señor, Dios de mi salvación, ante ti estoy clamando día y noche... Porque mi alma de males está ahíta, y mi vida está al borde del sheol; contado entre los que bajan a la fosa, soy como un hombre acabado: relegado entre los muertos, como los cadáveres que yacen en la tumba, aquellos de los que *no te acuerdas* más, que están arrancados de tu mano. Me has echado en lo profundo de la fosa, en las tinieblas, en los abismos... Mi ojo se consume por la pena. Yo te llamo, Señor, todo el día, tiendo mis manos hacia ti... Desdichado y agónico estoy desde mi infancia, he soportado tus terrores, y ya no puedo más; han pasado tus iras sobre mí, tus espantos me han aniquilado. Me envuelven como el agua todo el día, se aprietan contra mí todos a una. *Has alejado de mí compañeros y amigos*, mi compañía son las tinieblas».

En sus Salmos, el Rey-Profeta construye un puente desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento. Del mismo modo, también su amistad con Jo-

natán sobrepasa decididamente el nivel de la amistad utilitaria del Antiguo Testamento, anticipando la amistad *trágica* del Nuevo. La sombra de una profunda y desesperada tragicidad se cernía sobre este Predecesor de Cristo; y esta amistad terrena *en la pureza* se ha vuelto, a causa de aquella sombra que la cubría, infinitamente profunda y dulce para nuestro corazón, que ya posee el Evangelio. Nosotros nos hemos encariñado con la tragicidad: «La dulce saeta del cristianismo gime en nuestro corazón», como manifiesta V. V. Rózanov.

La antinomia ἀγάπη-φιλία estaba ya esbozada en los libros del Antiguo Testamento. Quizá la entreveían confusamente también aquellos helenos que fueron «cristianos antes de Cristo». Pero en toda su plenitud apareció por primera vez en aquel Libro en el que las antinomias propias de la vida espiritual fueron sacadas a la luz de un modo claro hasta lo insensato y con una agudeza que obra la salvación: en el Evangelio.

Un amor dirigido *en igual* medida hacia todos y cada uno en su unidad, y un amor concentrado en un solo foco, dirigido hacia algunos, e incluso hacia una única persona en su segregación de la unidad común; la claridad en presencia de todos, una actitud de apertura hacia todos, y el esoterismo, el secreto compartido con algunos; el más amplio democratismo y el más severo aristocratismo; la elección de la que son objeto todos en absoluto, y la elección de los elegidos entre los elegidos; «predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16, 15, cf. Col 1, 23) y «no arrojéis las perlas a los cerdos»; en una palabra, ἀγάπή y φιλία: estas son las diadas antinómicas de la Buena Nueva. La fuerza del Evangelio estriba en el hecho de ser accesible a todos, sin necesidad de un intérprete; pero su fuerza estriba también en el carácter esotérico que lo atraviesa de principio a fin, de modo que en él ni tan siquiera una palabra puede ser entendida correctamente fuera de «la tradición de los ancianos», sin la interpretación de los maestros espirituales que han transmitido a modo de herencia, de generación en generación, el sentido del Evangelio. Este Libro transparente como el cristal es al mismo tiempo un Libro con siete sellos. *Todos son iguales* en la comunidad cristiana, pero al mismo tiempo toda la estructura de la comunidad es *jerárquica*. En torno a Cristo se configuran diversos estratos concéntricos, cuyo conocimiento se va haciendo más amplio y profundo en la medida en que se van estrechando. En el exterior, la «multitud del pueblo», que queda afuera; después vienen «los que rodean a Cristo»; luego, los discípulos y partidarios secretos, como Nicodemo, José de Arimatea, Lázaro y sus hermanas, las mujeres que seguían al Señor, etc.; más cerca, *los elegidos*: «los setenta», y tras de ellos «los doce», y de nuevo tras de ellos «los tres», es decir, Pedro, Santiago y Juan, y finalmente «uno», aquel «a quien amaba el Señor» (Jn 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20). Esta es la estructura característica de la comunidad sagrada de los discípulos de Cristo. ¿Habremos de re-

cordar, además, la predicación en parábolas, la limitación del círculo de testigos al uno o al otro de los estratos concéntricos, la explicación de las parábolas en un círculo restringido?

«Los discípulos le preguntaron: '¿Qué significa esta parábola?' Él les dijo: 'A vosotros os ha sido dado conocer los secretos del Reino de Dios, pero al resto sólo en parábolas, *para que* (el que lo lea que lo entienda) viendo no vean y oyendo no oigan' – ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούσαντες μὴ συνιῶσιν» (Lc 8, 10).

Y a pesar de todo, si este ejemplo, junto con otros muchos, demuestra el carácter indudablemente *eso*-térico del cristianismo[742], también es cierto que un número no menor de datos (¡son bien conocidos!) demuestra su carácter plenamente *exo*-térico. El *exo*-terismo y el *eso*-terismo son incompatibles para el entendimiento, y no llegan a conciliarse más que por medio de la misma *vida* cristiana (una vida en el misterio), y no, desde luego, por medio de fórmulas silogísticas y esquemas racionales.

La estructura *filíaca*, basada en *la amistad*, de la comunidad *fraterna*, *agápica*, que forman los cristianos, no caracteriza tan sólo a la relación jerárquica y "fili-árquica" de sus miembros con el centro, sino también a los fragmentos más pequeños de la comunidad. De modo semejante al cristal, la comunidad no se divide en una serie de fracciones amorfas, las cuales estarían ya sin cristalizar, en partes que tendrían la misma medida y serían cada una semejantes a una nueva totalidad. El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relacionaría con la comunidad *de se* y *ex se*, sino la *molécula* comunitaria, *el par de amigos*, que constituye el principio de actividad, lo mismo que en la sociedad pagana la molécula de la sociedad estaba representada por la *familia*. Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de *la persona* y *la díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» representa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor absoluto de la persona *singular*[743]. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo. Y si con la mera *aparición* de uno o de otro aspecto nos resulta imposible concebir el equilibrio ontológico de fuerzas que los caracteriza, mucho menos podremos concebirlos como ontológicamente *no* equivalentes en su fuerza una vez que los tengamos delante como realidad efectivamente cumplida. La vida espiritual de la persona es inseparable de su comunión preliminar con los otros, pero la misma comunión resulta inconcebible

si no es entre personas que poseen *ya* la vida espiritual. Esta interdependencia entre la comunión y la vida espiritual está indicada de una manera expresa en el Libro Santo.

Llamando a los «doce» discípulos, el Señor «los envió a predicar *de dos en dos* – καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν *δύο δύο*»; además, esta misión *de dos en dos* es puesta en relación con la concesión del poder *sobre los espíritus impuros*, es decir, la recepción de un carisma, y ante todo el de la castidad y la virginidad: «Y los llamó, y comenzó a enviarlos de dos en dos, y les concedió poder sobre los espíritus *impuros*» (Mc 6, 7).

El mismo fenómeno vuelve a aparecer en el envío de los «setenta»; una vez elegidos, el Señor los envió también *de dos en dos* – καὶ απέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (Lc 10, 1), unido a lo cual les concedió también *el don de la curación* (Lc 10, 9) y poder sobre los demonios (Lc 10, 17.19.20). Además de esto, en los textos escogidos de Mc y Lc se contiene también una alusión, que permanece sobrentendida, al *conocimiento de los misterios* del Reino, aunque sea sólo parcialmente: porque aquí se trata de un envío para *predicar*, y *la predicación* presupone tal *conocimiento*. Asimismo tenemos que presuponer que tampoco es casual el que Juan Bautista enviase a Jesús a *dos* de sus discípulos (Mt 11, 2), cuando fue necesario escrutar en el espíritu la Persona de Jesús y determinar si Él era el Cristo. Ciertamente, se impone una reserva: el pasaje «enviando a dos de sus discípulos, le dijeron… – πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ», algunos críticos[744] lo corrigen así: «enviándolos, le dijo por medio de sus discípulos… – διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ». Pero esta corrección, aunque está motivada textualmente, no tiene sentido, porque en Lc 7, 19 aparece confirmado el hecho de que Juan ha enviado a dos discípulos: «y llamando a sí a dos de sus discípulos, Juan los envió junto al Señor, diciendo… – καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων».

Así pues, el conocimiento de los misterios (es decir, la pneumatoforía dirigida, por así decirlo, *hacia adentro*), al igual que la realización de milagros (es decir, la pneumatoforia dirigida, por así decirlo, *hacia fuera*), o en resumen la pneumatoforia en general tiene como base la permanencia de los discípulos de dos en dos. «Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos»[745] supone una *nueva* combinación en la química del espíritu, cuando «uno más uno» (la «masa» de la parábola) se transforman cualitativamente, y llegan a formar un *tercero* (la «masa fermentada»).

Esta idea, de una forma desarrollada, recorre como un hilo rojo todo el capítulo 18 de Mateo. Pero señalo tan sólo algunos elementos de la articulación de este pensamiento.

Con ocasión de la conversación de los discípulos de Cristo sobre el hermano que ha pecado, el Señor les indica el poder que ellos tienen para atar

y desatar (Mt 18, 18). Pero, dado que la esencia de este poder reside en el *conocimiento* espiritual de los misterios del Reino, en la comprensión del mundo espiritual y de la voluntad de Dios[746], significa que el acento interno del versículo 18 quiere precisamente recordar a los discípulos su *gnosis*, su *espiritualidad*. Después, en el versículo que sigue inmediatamente, el Señor parece parafrasear su propio pensamiento, traduciendo lo que había apenas expuesto en otra gama de nociones, dejando sin embargo intacto el sentido interior de lo expresado:

«*De nuevo* en verdad os digo – πάλιν ἀμὴν λέγω (es decir, 'una vez más', 'lo repito'), que si *dos* –δύο– de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa, la obtendrán de mi Padre celestial. Porque –γάρ– donde están reunidos *dos o tres* –δύο ἤ τρεῖς– en mi Nombre –εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα–, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18, 19-20).

El conocimiento de los misterios o, más en particular, el poder de atar y desatar se identifica una vez más –πάλιν– con la *petición-en común* de dos personas que *con*-cuerdan *en todas las cosas sobre la tierra*, es decir, que se han humillado plenamente la una ante la otra, que han vencido plenamente sobre sus contradiciones, pensamientos y sentimientos contrapuestos, hasta llegar a ser *de una misma substancia* la una con la otra. Una petición-*en común* de tales características *siempre es escuchada*, dice el Salvador. ¿Por qué esto es así? Pues porque –γάρ– la reunión de dos o tres *en el Nombre* de Cristo, la entrada-*en común* de los hombres en el misterio de la atmósfera espiritual que rodea a Cristo, la comunión en su fuerza[747] de gracia, los transforma en una nueva substancia[748] espiritual, hace de *los dos* una partícula del *Cuerpo de Cristo*, una viviente encarnación de la Iglesia (–¡el Nombre de Cristo es la Iglesia mística!–), los eclesializa. Se comprende por qué es precisamente *entonces* cuando Cristo está también «en medio de ellos»: Él lo está del mismo modo que el alma «está en medio» de cada uno de los miembros del cuerpo animados por ella. Pero Cristo es de la misma substancia de su Padre, y por eso el Padre lleva a cabo todo aquello que el Hijo le pide. El poder de atar y desatar tiene como fundamento propio la *sinfonía* de dos personas sobre la tierra *en todos los asuntos*, la victoria sobre la aseidad, la unanimidad de los dos, entendida ya no de un modo condicional y limitado, sino llegada al culmen de la exactitud e ilimitada. Sin embargo, en primer lugar, sobre la tierra esto sólo *se va alcanzando*, pero no es algo *alcanzable* de un modo absoluto; en segundo lugar, la medida de la consecución de este fin coincide con la medida de la mansedumbre. Inmediatamente después de la explicación del Señor («acercándose entonces – τότε προσελθὼν», Mt 18, 21), el impetuoso Pedro, tan lleno de confianza en sí mismo, le pregunta: «¿Cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano, cuando ha pecado *contra mí* –ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ–, *hasta siete veces*?» (Mt 18, 21), es decir, desea saber la norma y el límite del perdón (*siete* es el número de

la plenitud, la perfección, lo que está concluido, el extremo[749]). Pero este «hasta siete veces», este *límite* impuesto al perdón indicaría precisamente la limitación carnal de aquel que tiene que perdonar un pecado cometido *contra él*, la ausencia en él de un verdadero amor espiritual (otra cosa muy distinta sería el perdón de un pecado contra el Espíritu, contra la Verdad Misma), su perdón no sería más que un cambio de aspecto de *la misma aseidad*. En las relaciones limitadas a un perdón otorgado un número determinado de veces no se da *absolutamente* nada de fuerza cristiana, son unas relaciones no espirituales. Es la razón por la que el Señor le responde al apóstol: «No te digo: hasta setenta veces, sino: hasta setenta veces siete» (Mt 18, 22), es decir, *sin* ninguna limitación, sin término, integralmente y con total misericordia (porque *setenta veces siete* significa no ya algo finito, sino una plenitud integral, *el infinito actual*)[750].

De este modo, para poder juzgar a un hombre *por un pecado comentido contra aquel que le juzga* es necesario estar situado en una altura no ya humana, sino divina; sería, pues, necesario conocer los misterios de Dios. El juicio consistiría en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero el conocimiento de los misterios del Reino tan sólo es posible en el amor *pleno*, que llega entre dos hombres a la sinfonía en todo (un caso particular de esto lo constituye la *paternidad espiritual*, el *stárchestvo*). Esta sinfonía no puede en el momento actual presentarse como algo ya *realizado* por los esfuerzos humanos, sino que sólo *se va realizando*, en la humildad infinita que uno muestra ante su amigo, en el perdonar los pecados contra uno mismo «hasta setenta veces siete».

La enigmática[751] parábola del Señor sobre «el administrador inicuo» (Lc 16, 1-8) expresa la misma idea del perdón como el fundamento de la amistad. El hombre rico de la parábola es *Dios*, rico por su creación, y el administrador, οἰκονόμος, *el hombre*. Designado para guardar los bienes de Dios, es decir, la misma vida que le ha sido confiada, aquellas fuerzas y capacidades que han sido puestas en sus manos para que las realice, para que las multiplique (cf. la parábola de «los talentos»), el hombre malgasta su vida, es indolente con su propia capacidad creadora, malversa los fondos de los bienes de Dios. Pero he aquí que Dios le llama a rendir cuentas; el hombre tiene que abandonar todo aquello de lo que se imaginaba ser dueño absoluto, y que, en realidad, tan sólo le había sido encomendado; el hombre ha de disponerse a verse de pronto privado de todas las fuerzas exteriores que había utilizado a lo largo de su vida; ser despojado después del cuerpo y de su propio organismo, y finalmente de su estructura anímica, que arderá en el fuego del juicio. Está a punto para el hombre el momento de mostrarse «desnudo» y «pobre», «*fuera*» de la casa de Dios, porque el señor ya le ha declarado: «No puedes ya ser administrador» (Lc 16, 2). El administrador comprende que se encuentra en una situación sin salida, porque ha

momento volvemos a derrochar esta riqueza *en nuestro propio provecho*, en el encubrimiento de *los propios* pecados, entonces lo único que nos queda, como medida contra una eventual privación de esta riqueza de la misericordia divina, es asegurarnos un lugar en los corazones de los otros hombres, en las «moradas eternas», y entonces el Señor, probablemente, alabará nuestra sagacidad. Este asegurarse un lugar no es otra cosa que la creación de unos vínculos de amistad. «Así que os digo –explica la parábola el Salvador mismo–: Haceos *amigos* con las riquezas injustas –ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας–, así ellos, cuando tengáis que empobreceros de estas riquezas, os recibirán en las moradas eternas – ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς» (Lc 16, 9).

Vuelvo a la idea de aquella amistad *entre dos* que encontró su realización en medio de los discípulos de Cristo, y recuerdo de qué manera esta vinculación *entre dos* se expresaba en su distribución *de dos en dos* con vistas a la predicación. Esta amistad constituía para ellos un asunto vital, y no una colaboración pasajera y fortuita entre dos camaradas o simples compañeros de camino; esta estabilidad de las relaciones entre dos amigos aparece claramente indicada por la asociación, firmemente establecida, de los nombres de los apóstoles en grupos *de dos*. «En la enumeración de los apóstoles se nota una intención clara de nombrarlos en parejas, agrupados probablemente en el mismo modo como fueron enviados por Cristo a predicar, como ejercieron su apostolado durante la vida del Señor…»[754], afirma un conocido exegeta.

Si esto es así, podemos presuponer ya de antemano que estas parejas no son casuales, sino que están soldadas por algo más fuerte que las consideraciones exteriores sobre la comodidad de llevar a cabo en conjunto una obra común. En realidad, tres parejas están caracterizadas por vínculos de parentesco, de sangre e incluso de hermandad:

Andrés Pedro	hijos de Jonás
Santiago Juan	hijos de Zebedeo
Santiago el de Alfeo Judas Simón (?) Leví-Tadeo	hijos de Alfeo

Por lo que respecta a las tres parejas restantes, el aliciente exterior para la formación de un vínculo espiritual, el germen de la relación, fue aquí el hecho de congeniar los caracteres, o tal vez la unidad en el modo de ver el mundo y de percibir las cosas, o quién sabe qué particularidades de las que está llena la vida, antes o después de que estos grupos comenzasen el seguimiento de Cristo; estas parejas son:

Felipe }
Natanael Bartolomeo }

Mateo Leví }
Tomás el Gemelo }

Judas (Simón) Iscariote }[755]
Judas (?) Simón Cananeo-Zelota Cleopa (?) }

Finalmente, podemos añadir aún dos parejas:

Timoteo }
Pablo }

Lucas }
Silas }

En las leyendas populares –que por lo común suelen «deformar» los hechos históricos en provecho de una verdad superior y para sacar el sentido más profundo de lo relatado[756]– esta vinculación entre los dones carismáticos y la amistad *de dos* está expresada con toda claridad. En la conciencia del pueblo, el don de curación lo recibe sólo una *pareja* de seguidores del Señor, y no las personas separadas –por así decirlo, *a-filiacas*– aisladas una de otra. Precisamente por eso, como hizo notar ya Aug. Mommsen[757], y tras él A. P. Shestakov[758], en las leyendas populares los apóstoles-sanadores, y en general todos los santos-sanadores, aparecen habitualmente en grupos de dos, como por ejemplo:

aps. Pedro y Juan
—— Pedro y Pablo
stos. Cosme y Damián
—— Quira y Juan
—— Panteleimon y Ermolae
—— Samson y Diomota
—— Trifón y Dalaleo
—— Mucius y Aniquita

Es indudable el fenómeno del número par de las personas portadoras del Espíritu. Y no importa cuáles fueran los impulsos *iniciales* que les llevaron a ser amigos; el hecho es que, por los dones que recibieron en su amistad, es preciso concluir que sus personas estuvieron estrechamente soldadas. La distribución de los apóstoles de dos en dos fue ya notada por los exegetas antiguos. Así, en palabras de san Jerónimo[759]: «De dos en dos son llamados y de dos en dos son enviados los discípulos de Cristo, porque no existe el amor de uno solo. Por eso se dice: ¡Ay del que permanece solo! – Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non con-

sistit cum uno. Unde dicitur: Vae soli». San Agustín dice[760]: «Por lo que respecta al hecho de enviarlos de dos en dos, esto constituye *el misterio del amor*, o bien porque dos son los preceptos relativos al amor, o bien porque ningún amor puede darse si como mínimo no es entre dos – Quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest».

El misterio del amor –sacramentum caritatis–, esta es la motivación *superior* para la vida en dos, aunque la palabra *caritas* es empleada aquí, probablemente, por la ausencia en la lengua latina de una designación más exacta para el amor sincero de los amigos. Pero se da también una motivación *inferior*, porque los hombres son débiles, necesitan del sostén exterior de un amigo y de alguien que les retenga en las tentaciones; también para esto el amigo se hace imprescincible para el hombre, aunque no sea más que como testigo que puede a su debido tiempo apartarle de una caída. Así lo consideraban san Juan Crisóstomo, en el capítulo 14 de sus *Sermones sobre el Génesis*, y san Gregorio el Teólogo, en su *Discurso* 17. La presencia misma de otro hombre es capaz de disipar el ímpetu de los pensamientos pecaminosos. Serafín de Sarov tenía reticencias en aconsejar establecerse en la soledad de la vida anacorética. «En el monasterio –explicaba él como motivo– las fuerzas contrarias contra las que combate el monje son como palomas, mientras que en el desierto de la soledad son como leones y leopardos». Este último aspecto, el de la *vigilancia* recíproca, ha quedado grabado especialmente en la conciencia de los *monjes*, preferentemente en la de los católicos; pero, dado que se encuentra fuera del ámbito de mi trabajo, dejo de lado este aspecto[761]. Hago simplemente la observación de que están muy cerca de él nuestras prohibiciones ortodoxas, que no permiten al monje deambular en soledad, así como los impedimentos que san Serafín de Sarov ponía a sus discípulos para vivir como solitarios, etc.

La gran importancia que el Señor atribuía a la *amistad* se pone de manifiesto en la parábola examinada más arriba sobre el administrador inicuo. Hay que hacer notar que aquí no se trata en modo alguno de hacer beneficencia empleando así el dinero injusto, ni de la ayuda a los pobres. No, el fin inmediato no lo constituye la filantropía, sino el *buscarse amigos*, la *amistad*. «Y Yo os digo: ganaos amigos con la riqueza injusta = ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας» (Lc 16, 9). Clemente de Alejandría llamó ya la atención sobre esta perícopa[762]. Escribe: «El Señor no dijo 'Da', o 'Distribuye', o 'Haz el bien', o 'Ayuda', sino 'Hazte amigos', para que la amistad no se exprese en el mero hecho de dar, sino en el pleno sacrificio de sí mismo y en una prolongada *convivencia*».

La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el

Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto con la plenitud de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es decir, del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la creación. Conforme a una remarcable tradición, conservada en la así llamada *Epístola II de san Clemente Romano a los corintios*,

«El mismo Señor, interrogado por alguien sobre el momento de la venida de su Reino, respondió: 'Cuando dos sean uno, y lo de fuera sea como lo de dentro, y el varón con la mujer no sean ni varón ni mujer – ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ εἴσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ'»[763].

El mismo Clemente interpreta así este enigmático *agraphon*:

«'Dos son uno' cuando se dicen el uno al otro la verdad, y cuando en dos cuerpos viva sin mentiras una sola alma. Y 'lo de fuera como lo de dentro' significa: el alma llama [a Cristo] 'la parte de dentro', y llama 'la parte de fuera' al cuerpo. Así pues, en la forma como se manifiesta –φαίνεται– tu cuerpo se expresará la manifestación de tu alma, sacada a la luz por tus obras *bellas* (ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις; N.B.: se dice καλοῖς, *bellas*, y no ἀγαθοῖς, buenas, moralmente aceptables). Y 'el varón con la mujer no serán ni varón ni mujer' significa: que un hermano, al ver a una hermana, no piense en ella en lo que tiene de femenino (relativo a la mujer, θηλυκόν, es decir, como mujer), y ella no piense en él en lo que tiene de masculino (ἀρσενικόν, es decir, no piense en él como varón)[764]. 'Cuando hagáis esto, dice el Señor, vendrá el Reino de mi Padre'»[765].

Pero esta interpretación –bastante plausible, por otra parte– se refiere más bien al aspecto exterior y psicológico del Reino que está por venir, y no llega a penetrar más que mínimamente en las condiciones ontológicas en presencia de las cuales se hará posible un tal género de vida para el alma. Creo que el mismo *agraphon* habla por sí mismo de un modo bastante claro, y basta con tomarlo así como es. Pero ahora es importante para mí solamente el *primer* miembro del *agraphon*, esto es: «cuando dos sean uno – ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν», es decir, la indicación que se muestra aquí de una *amistad* llevada hasta el final, entendiéndola no tanto desde el aspecto de los actos y sentimientos propios de semejante amistad, cuanto desde el punto de vista de aquella base metafísica que constituye la condición de posibilidad de una plena *unanimidad*; dicho con otras palabras, entendiendo aquella amistad de un modo no *nominalista*, sino *realista*.

En los santos Padres se repite numerosas veces esta idea: junto a un amor de carácter universal, ἀγάπη, es también necesaria la amistad particularizada, φιλία. En la misma medida en que el primer amor tiene que estar abierto *a todos y cada uno*, sin tener en cuenta su inmundicia, la segunda tiene que ser muy atenta en la elección del amigo. Porque con el amigo

te compenetras hasta crecer adherido a él, y es al mismo amigo, junto con sus cualidades, a quien recibes *en tu interior*; para no perecer los dos, es necesaria aquí una escrupulosa elección.

«Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτῆμα βέλτιον φίλου,
πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλον

– No existe mejor adquisición que la de un amigo; pero no te conquistes nunca como amigo a un hombre maligno», dice Gregorio el Teólogo[766]. Y en otro lugar derrocha las mejores palabras, con tal de resaltar como es debido el valor y la importancia de la amistad:

«'Un amigo fiel no puede sustituirse con nada –así comienza, dirigiéndose a san Gregorio de Nisa– y no existe medida para su bondad. Un amigo fiel es un apoyo seguro' (Eclo 6, 15.14) y un Reino amurallado (Prov 18, 19); el amigo fiel es un tesoro lleno de inspiración. El amigo fiel es más precioso que el oro y que una multitud de piedras de valor. El amigo fiel es 'huerto cerrado, fuente sellada' (Cant 4, 12), que por un tiempo se abren y utilizan cuando es preciso. El amigo fiel es una morada para el reposo. Y si se distingue por la sensatez, resulta entonces tanto más precioso. Si es un hombre de una gran cultura, de una educación que lo abarca todo, como tendría que ser y como fue entonces nuestra cultura, ¿cuánto más ventajosa no será entonces la erudición? Y si él es también 'hijo de la Luz' (Jn 12, 36), o un 'hombre de Dios' (1 Tim 6, 11), o alguien que 'está cerca de Dios' (Ex 19, 22), o es un 'varón' de los mejores 'deseos' (Dan 9, 23), o merecedor de otra cualquiera de las denominaciones con que la Escritura distingue a los hombres divinos, elevados y pertenecientes al mundo de arriba: entonces esto es ya un don de Dios, y se encuentra evidentemente por encima de nuestro mérito»[767].

Una vez que se ha elegido el amigo, la amistad con él adquiere, según afirma Gregorio el Teólogo, los rasgos de lo incondicionado. En una palabra –explica él–, «le pongo una medida al odio, pero no a la amistad, porque hay que moderar el odio, pero la amistad no tiene que conocer ningún límite – τούτῳ μετρῶ μῖσος, ἀλλ' οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὅρον»[768].

¿En qué se expresa este carácter ilimitado de la amistad, este «desconocimiento por su parte de todo límite»? Primordialmente, en el cargar con *la debilidad e impotencia* del propio amigo, hasta el infinito: en la paciencia recíproca, en el mutuo perdón. «La amistad soporta todo lo que haya de sufrir y de oír – πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα»[769].

Los intereses de los amigos se funden en uno solo; la propiedad de uno se convierte en propiedad del otro, y el bien del uno es también el bien del otro.

«Ξύνη γὰρ πάντεσσι πέλει, χάρις, εὖτε τις ἐσθλῶν
ἔσθλα πάθῃ, δεσμῷ κρυαμένης φιλίης.

– Porque cuando uno de entre los buenos ha experimentado alguna cosa mejor, entonces, en virtud del lazo de unión de la amistad, hay en todos ellos una alegría común»[770].

La misma «unidad en el pensamiento toma su origen de la Trinidad, ya que a Ésta le son propias por esencia la unidad y la paz interior»[771].

Por eso dice abba Thalassio, como repitiendo las palabras del mismo Jerarca: «El amor, que tiende continuamente hacia Dios, unifica a los que aman con Dios y a los unos con los otros»[772]. Y en otro lugar, de un modo aún más preciso: «Sólo el amor une a la creación con Dios y a unos con otros en la comunión de un mismo pensar»[773].

Otros Padres han dado también expresión a semejantes ideas; cito sólo algunos extractos tomados casualmente. Así, san Basilio Magno considera que la comunicación entre los hombres constituye su necesidad orgánica más profunda:

«¿Quién no sabe que el hombre es un viviente dócil y comunicativo, y no solitario y salvaje? Porque no hay nada tan propio de nuestra naturaleza –dice él– como el entrar en comunicación los unos con los otros, y el tener necesidad el uno del otro, y el amar a nuestros congéneres – τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄργιον; Οὐδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῄζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ὁμόφυλον (*qui ejusdem sunt generis*)»[774].

Entre aquellos que se aman se rompe la membrana de la aseidad, y cada uno encuentra en el otro como un espejo de sí mismo, hasta llegar a descubrir en él su más íntima esencia, su *otro* Yo, «otro» que, por lo demás, no se distingue de su Yo propio. Efectivamente, el amigo es «recibido» (*vosprinimáietsia*) en el Yo del que ama, se le hace «agradable» (*priátnym*) en el sentido profundo de esta palabra, es decir, «aceptable» (*priémlemym*) por él, admisible en la organización interna del amante y en nada ajeno a su configuración profunda, sin nada incompatible que lo lleve a ser expulsado de ella. El amado es *priátel'*, «*priátelische*»[775], en el sentido *originario* de la palabra[a]; el amigo es para su amigo "un seno que acoge", porque, como la madre a un hijo, así el amante ha recibido al amigo en sus entrañas y lo lleva en el corazón. Es lo mismo que dice, ciertamente en un caso algo diferente, el Poeta:

> Aquí, las sombras, allí, ascuas y gritos;
> voy vagando como en sueños
> sólo una cosa me hace sentirme vivo:
> Tú *estás conmigo* y toda entera *dentro de mí*[776].

a. *priátel'*: «el que acoge o recibe», y de aquí: «amigo», subrayando el aspecto de la mutua acogida.

La recepción en mi alma del Yo del amigo hace confluir en una sola dos corrientes de vida diversas. Esta unidad vital no es el resultado de un proceso servil, en el que una persona hubiera subyugado a la otra, o al contrario, uno de ellos se hubiera sometido conscientemente a la esclavitud del otro. La unidad propia de la amistad no puede equivaler a una *concesión*, ni puede ser llamada "condescendencia". Es verdaderamente una unidad. El uno no siente, desea, piensa y habla en el modo como lo hace *porque* así es precisamente como ha hablado, pensado, deseado y sentido el otro, sino que ambos sienten en la unidad de un mismo sentimiento, desean con una sola voluntad, piensan en unidad de pensamiento, hablan con una sola voz. Cada uno vive por el otro o, mejor dicho: la vida, tanto del uno como del otro, transcurre fluyendo de un centro común, que en sí mismo es *uno*, centro que los dos amigos han situado por encima de sí mismos por medio de un verdadero acto de autosuperación creadora. Por eso las diversas manifestaciones de este centro, que son la vida de cada uno, son siempre armoniosas *por su misma naturaleza*. Efectivamente, *por sí mismas*, y no por un sentimiento, voluntad o pensamiento que pretendan la armonía, ni por una fórmula verbal aducida como principio de unidad. Una fórmula verbal o todo el sistema de las fórmulas que componen un *programa*, lo mismo da: esto no llegará a constituir más que una unidad "de substancia *semejante*", un pacto, *alliance*, de ningún modo una unidad "de *la misma* substancia", que es la unidad en el sentido propio de la palabra, *unité*[777].

Es en el interior de sus *profundidades* noumenales donde los amigos se determinan a la amistad, no en el plano semi-fantasmagórico y sin alas de la superficie fenoménica (el ámbito "psíquico"). Por eso precisamente los amigos componen una "duo-unidad", una diada; ellos no son ya simplemente ellos mismos, sino algo mayor: una sola alma.

Según las palabras de Marco Minutio Félix, su amigo Octavio le amaba con un amor tan ardiente que en todos los asuntos importantes y serios, e incluso en los de poca monta y en las mismas distracciones, sus deseos eran concordes en todo. «Se podría pensar que *una sola alma se hallaba repartida entre los dos*»[778].

Además, no puede ser de otro modo: porque los amigos –así lo afirma Lactancio– «no podrían estar ligados por una amistad tan fiel si entre ambos no hubiera una sola alma, el mismo pensamiento, una única voluntad, la misma opinión»[779].

La *vida* en común conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un *co*-alegrarse junto al otro ni un *con*-sufrir con el otro, sino una misma *alegría* y un mismo *sufrimiento* vividos de modo concorde; los sentimientos del primer tipo proceden de la periferia del alma hasta su centro, y se refieren a aquel que se encuentra relativamente lejos de nosotros. Pero la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el *centro* mismo de nuestra alma, se extienden *desde aquí*

hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado anímico ajeno, sino *el propio* estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento. Ya Aristóteles, en relación con el sufrimiento, supo captar esta diferencia entre las vivencias[780]. Y Eurípides, en su tragedia *Heracles*, nos ofrece una demostración artística de aquella diferencia, comparando los sufrimientos de Anfitrión y Heracles, de Anfitrión y Teseo[781].

Pero si los vínculos de cercanía favorecen generalmente unas vivencias consonantes, éstas encuentran su terreno adaptado a ellas por excelencia en el campo de la amistad: según la afirmación de san Máximo el Confesor, «el amigo fiel considera como propias las desgracias del amigo, y las soporta con él, sufriendo hasta la muerte»[782]. Porque, en general, la ventaja que distingue al amor, según san Nilo el Sinaita, consiste en el hecho de unir a todos hasta en las más profundas disposiciones del alma; como consecuencia de una unión de este calibre, cada uno transmite sus propios sufrimientos a todos los demás, y él mismo recibe de los otros también sus sufrimientos[783]. Todos son responsables por todos y todos sufren por todos.

Uniéndose de este modo en su propia substancia y configurando una "duo-unidad" inaccesible para el entendimiento, los amigos llegan a la "unidad de sentimiento", la "unidad de voluntad", "la unidad de pensamiento", que excluyen plenamente la "diversidad de sentimientos", la "diversidad de deseos", la "diversidad de pensamientos"[a]. Ahora bien, junto con esto se debe afirmar que esta unidad, al ser algo *activamente* establecido, no tiene que ver ni lo más mínimo con una posesión recíproca de las personas, a la manera de la fusión de un "médium", no significa su absorción en el magma impersonal e indiferente –y por esto, también, no libre– de las fuerzas elementales comunes a ambos. No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. Con la mayor razón se manifiesta esto en la amistad. En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado[784]. Cada uno de los amigos recibe la afirmación de su propia persona, encontrando su propio Yo en el Yo del otro. «Quien tiene un amigo –dice el Crisóstomo– posee otro sí mismo – ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει»[785].

«El amado –reflexiona el santo Padre en otro lugar– es para aquel que ama idéntico consigo mismo. La propiedad del amor es de tal modo que el amante y el amado son como si ya no constituyesen dos personas distintas, sino un mismo hombre – ταῦτα γάρ ἐστι φιλία, μηκέτι εἶναι τὸν φολοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ' ἕνα τινὰ ἄνθρωπον»[786].

a. Florenski acuña expresiones complejas de gran efecto: *edino-chuvstvie*, *edino-volie*, *edino-myslie*, contrapuestas a *razno-chuvstvie*, *razno-volie*, *razno-myslie*.

La separación física en la amistad es sólo un hecho bruto, algo que se queda en lo visible en el sentido más exterior de la palabra. Por eso, en los *stichirá* del oficio de los Tres Jerarcas[a], el 30 de enero, se canta respecto a ellos cómo, a pesar de vivir en lugares diferentes, estando «separados en el cuerpo, vivían, sin embargo, reunidos en el espíritu». Pero en caso de vivir en un mismo lugar, es como si incluso el cuerpo se volviera uno. Así, Antonio, *hierosjimonaj* de la Lavra Pechérskaja de Kiev, describiendo el final del archimandrita Melecio, escribe: «Más de treinta años estuvimos con él en la más estrecha comunión de amistad, pero en los últimos tres años fueron las cosas de tal modo entre nosotros *que nos hicimos como si fuéramos un cuerpo solo y un alma sola*»[787].

Tanto el poder como la dificultad de la amistad estriban, no en el acto virtuoso que estalla como unos fuegos de artificio en *un solo momento*, sino en una paciencia que arde de un modo constante durante *toda la vida*. La amistad es una lamparilla de aceite que llamea serena, y no una explosión de grisú. El heroísmo no llega nunca a ser más que un *adorno*, no constituye la *substancia* de la vida y, siendo un adorno, presenta siempre por su propia necesidad un aspecto de *afectación teatral*. Y así, sustituyéndose a la vida, degenera inevitablemente en *maquillaje*, en una pose más o menos plausible. Un heroísmo de los más inmediatos se encuentra ciertamente vinculado con la amistad y con su *pathos*, pero ni siquiera ahí constituye más que *la flor* de la amistad, y no su tronco ni su raíz. Lo heroico desparrama en vez de recoger, vive siempre a expensas de otro, se alimenta de los jugos acumulados por la elaboración cotidiana. Y es aquí, en la oscuridad de la vida de todos los días, donde se esconden las raíces más finas y delicadas de la amistad, aquellas que procuran la vida verdadera aunque permanezcan invisibles para cualquier observación, a veces incluso sin que nadie sospeche de su existencia. Sin embargo, son ellas las que nutren la vida que nos es dada en *el presente*, mientras que la flor expandida del heroísmo, si acaso no es ya estéril, no llegará a producir más que la semilla de *otra* amistad diversa, ajena al presente[788].

El amor de la amistad no está tejido de puntos *dispersos* de exaltación espiritual, no se relaciona con los encuentros, las impresiones, las fiestas de la existencia, sino con *toda* la realidad de la vida, incluso la más cotidiana, con la continuidad de todos los días; exige una atenta «vigilancia sobre sí mismo», y precisamente en los momentos en los que el "héroe" desaparece totalmente de la escena. Si se ha podido decir que no existe hombre grande para su lacayo, o mejor, héroe para su lacayo, es porque el uno juega a ser héroe y el otro a ser lacayo. Porque el heroísmo no *expresa* la grandeza esencial de la persona, sólo la *reviste* de grandeza por un tiempo; ante el lacayo no queda más que el hombre mismo. Pero en la amistad sucede lo

a. Basilio Magno, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo.

contrario: *toda* acción exterior del uno le parece insuficiente al otro, porque, conociendo el alma del amigo, ve la desproporción entre cualquiera de sus actos y la grandeza interior de su alma. Ante el héroe algunos se admiran, otros lo desdeñan; algunos se entusiasman cautivados por él, otros le odian. El amigo, en cambio, nunca se sorprende de su amigo ni le ignora, no vive seducido por él ni le desprecia. El amigo, simplemente, ama. Y para el amor, lo infinitamente querido, lo que tiene un valor inapreciable, lo que pesa más que el mundo entero con todas sus tentaciones es precisamente esta alma amada, y únicamente ella. La φιλία conoce al amigo, no por los trazos periféricos de su contorno, no por su revestimiento de heroísmo, sino por su sonrisa, por sus palabras dulces, por sus debilidades, por el modo de comportarse con la gente en su vida ordinaria, por su manera de comer y de dormir.

Se puede pronunciar un discurso retórico y estar engañando. Se puede sufrir retóricamente, y hasta morir es posible retóricamente, y estar mintiendo con la propia retórica. Pero no se puede engañar con la vida cotidiana, y la prueba certera de la autenticidad de un alma se adquiere por la vida *en común*, en el amor de la amistad. Cualquiera puede llevar a cabo tal o cual acto de heroísmo; cualquiera puede resultar interesante; pero sonreír *así*, decir las cosas *así*, consolar *así*, del modo como lo hace mi amigo, puede hacerlo sólo él y nadie más. Sí, ciertamente, nadie ni nada en el mundo podría compensarme por su pérdida. *Aquí*, en la amistad, es donde comienza a revelarse la persona, y por ello es *aquí* donde tienen su principio, o bien el pecado auténtico y profundo, o bien una auténtica y profunda santidad. Es posible exponer una gran mentira sobre uno mismo en múltiples tomos de *obras* escritas; pero no puedes esconder ni el más mínimo engaño en la *comunión* de vida con el amigo: «Como en el agua un rostro refleja otro rostro, así el corazón de un hombre refleja el de otro hombre» (Prov 27, 19). La relación entre lo cotidiano y lo heroico es semejante a la relación entre los rasgos de un rostro y unos destellos de luz reflejados casualmente sobre él: estos últimos pueden estar cargados de efecto, pero no conciernen a aquello que apreciamos o detestamos en aquel rostro, no tienen que ver con lo que de él admiramos o nos repugna. La amistad misma se construye sobre la base de estas penumbras que ponen en evidencia los rasgos del rostro, sobre las sonrisas, sobre la vida pura y simple, esta misma vida donde se entronizan verdaderamente, para ser definitivos, ya sea el amor, ya sea el odio. Quítale a un hombre su heroísmo y quedará del hombre lo que él es; intenta separar mentalmente de él su santidad *profunda* o su amor *profundo*, su vida íntima y su pecado íntimo, que se traslucen en cada uno de sus gestos, y… no quedará ni huella *del hombre*, como si extrajeses el hidrógeno del agua.

Esta disgregación final, esta destilación fraccionada del hombre serán llevadas a cabo de un modo pleno por el Espíritu Santo, al final de los si-

glos. Pero ya aquí, ahora, esta división puede ser efectuada por un hombre que nos ama con amor de amistad, porque sólo él será capaz de indicarnos nuestro secreto. Aquí se pone de nuevo de manifiesto la naturaleza metafísica de la relación de amistad. La amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios.

La amistad consiste en verse a sí mismo con los ojos de otro, pero ante el rostro de un tercero, y precisamente ante la faz del Tercero. Mi Yo, reflejándose en *el amigo*, en el Yo del amigo reconoce su *otro Yo*. Aquí se impone de modo natural la imagen del espejo, que ya desde hace tantos siglos viene llamando a las puertas de la conciencia. Tal imagen fue utilizada también por Platón: según la opinión del mejor conocedor de las cosas del amor, τῶν ἐρωτικῶν, el Sócrates platónico, el amigo «como en un espejo se ve a sí mismo en el amante – ὥσπερ δ'ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν»[789]. Y después de dos veces doce siglos encontramos un eco casi literal en Schiller: «Posa –dice el autor– se veía a sí mismo en este hermoso espejo (es decir, en su amigo, Don Carlos), y se regocijaba de su propia imagen»[790]. Este encontrarse y reconocerse a sí mismo en el sentimiento consonante del amigo es expresado de un modo concreto en las palabras de Carlos a Felipe:

> Qué dulce, qué bueno es transfigurarse
> en un alma bella; qué dulce es pensar
> que nuestra alegría enrojece las mejillas del amigo,
> que nuestra tristeza hace que otro pecho se conmueva,
> que nuestro duelo humedece otros ojos[791].

Y Homero, ya antes de Platón, había notado con respecto a la amistad que «la divinidad conduce siempre el uno al otro a aquellos que se asemejan – ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον»[792] haciéndolos amigos (en este pasaje se apoya también Platón en el *Lisias*); y Nietzsche, después de Schiller, afirma que cada hombre posee su propio μέτρον y que la amistad consta de dos hombres, pero de un solo μέτρον común, o que, con otras palabras, la amistad es *la ordenación única* de dos almas[793].

Pero el amigo no es sólo un Yo, es también *otro Yo*, *otro* para mi Yo. Sin embargo, el Yo es único, y todo lo que es *otro* en relación con el Yo es ya un no-Yo. El amigo es, pues, un Yo que es no-Yo: el amigo es *contradictio*, y en el mismo concepto de «amigo» aparece entrelazada una antinomia. Si la *tesis* de la amistad es la identidad y la semejanza, su antítesis será entonces la no-identidad y la no-semejanza. Yo no puedo amar aquello que no es «Yo», porque entonces admitiría en mi realidad algo extraño a mí mismo. Pero al mismo tiempo, cuando amo, lo que quiero no es aquello que soy yo mismo: en efecto, ¿de qué me sirve aspirar a aquello que ya poseo? Este ca-

ráctеr autocontradictorio de la amistad lo puso en evidencia el joven Platón en el *Lisias*, y fue redescubierto por Schiller.

«El amor –dice éste en relación con la amistad, en contraposición con lo expuesto más arriba– no surge entre dos almas que son consonantes en un solo tono, sino entre aquellas que suenan en armonía»; y aún: «Con gusto –escribe Julius, dirigiéndose a su amigo Rafael– contemplo mis sentimientos en mi propio espejo, pero con un placer que arde en llamaradas devoro tus sentimientos más elevados, que me son inaccesibles»[794].

En el amor tiene lugar un intercambio de seres, un completarse recíproco. «Cuando odio –asegura Schiller a través de las palabras de su personaje Julius– me desposeo a mí mismo de algo; cuando amo me enriquezco con aquello que amo»[795]. El amor enriquece; Dios, que está en posesión de un amor perfecto, es *el Rico* por excelencia[a]: es rico por su propio Hijo, al que ama; Él es la Plenitud.

La *semejanza*, τὸ ὅμοῖον, y la *de-semejanza* o la contraposición, τὸ ἐναντίον, son igualmente necesarias en la amistad, formando su tesis y su antítesis. En la dialéctica de Platón, este carácter antinómico de la amistad es sobrepasado o, más exactamente, recubierto con el concepto, que se sustituye a los dos anteriores, de *pertenencia*; los amigos, se dice en Platón, «*se pertenecen* de manera esencial el uno al otro, son el uno *del* otro, οἰκεῖοι»[796], *se pertenecen*, *son suyos* en el sentido de que cada uno de ellos es *una parte* del otro que completa metafísicamente la insuficiencia de su ser, y por eso es homogénea con él. Pero ni el concepto lógico de *pertenencia* ni la imagen mítica del *andrógino*[797], tan rica en plasticidad y de un significado equivalente, pueden colmar el abismo entre los dos pilares de la amistad, porque tanto el concepto como la imagen mencionadas no son otra cosa, en realidad, que un *signo* abreviado de la antinomia del Yo y el no-Yo.

La amistad puede aún ser asimilada a la *consonancia*. La vida es una serie compacta de disonancias; pero por medio de la amistad éstas se resuelven, y en la amistad la vida social recibe su sentido y su apaciguamiento. Ahora bien, así como el unísono estricto no aporta nada nuevo, y los tonos cercanos, pero de una altura desigual, se combinan en una irregularidad insoportable para el oído, en la amistad un acercamiento desmesurado de la organización interna de las almas, pero en ausencia de la identidad, conduce a un estrépito incesante, a una arritmia insoportable por su carácter inesperado e imprevisible, irritante como una luz intermitente.

Aquí, en este concepto de consonancia, abrazamos de nuevo una antinomia, porque los tonos consonantes han de ser semejantes en algo entre sí y al mismo tiempo diferentes. En todo caso, sea cual fuere su naturaleza metafísica, el hecho es que la amistad constituye una condición esencial de la vida.

a. Juego etimológico entre las palabras *Bog*, Dios, y *bogatyi*, rico. Dios, en eslavo, indica riqueza y plenitud de ser.

Es *la amistad* la que le aporta al hombre el conocimiento de sí mismo: *ella* le hace descubrir dónde y cómo es necesario trabajar sobre la propia persona. Pero tal transparencia del Yo para sí mismo sólo es alcanzable por una interacción *viviente* de las personas que se aman. Es en el «juntos» de la amistad donde radica la fuente de todo su poder. San Ignacio el Teóforo, indicando la fuerza misteriosa, operadora de milagros, que recibían los cristianos por el hecho de vivir *juntos*, escribía a los efesios a propósito de la vida en común: «Así, esforzaos en reuniros *más estrechamente* para dar gracias a Dios y glorificarle. Porque cuando permanecéis *estrechamente unidos* en un mismo lugar, las fuerzas de Satán se ven disminuidas y la destrucción que él provoca es apartada *por la unanimidad de vuestra fe* –ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως–. No hay nada mejor que la paz, en la cual cesa toda guerra entre las cosas celestes y terrestres»[798].

Aquí se indica claramente cómo el «juntos» del amor no debe limitarse a un pensamiento abstracto, sino que exige necesariamente manifestaciones tangibles y concretas, hasta el contacto «*estrecho*». No sólo hay que «amarse» uno a otro, sino que hay que estar también juntos πυχνῶς, *estrechamente*, esforzarse por permanecer πυχνότερον, lo más estrechamente posible uno junto al otro. Y ¿cuándo se da esto con más fuerza que en el gesto del besarse? El mismo nombre ruso del «beso», *potselui*, lo acerca a la palabra *tselyi*, «entero», lo cual indica el significado del verbo «besarse», *tselovatsia*: por el beso los amigos son conducidos a un estado de *tselostnost'*, de integridad, de unidad. El ósculo es una unión espiritual entre las personas que se besan[799]. Su relación preponderante precisamente con la amistad, con φιλία, aparece clara en el término griego, φίλημα; por lo demás, como ya hemos indicado, φιλεῖν, con o sin el añadido τῷ στόματι, significa primariamente *dar un beso*.

Hay que vivir una vida *común*, hay que iluminar la vida cotidiana impregnándola de proximidad, de una proximidad incluso exterior y corporal; y entonces en los cristianos se manifestarán unas fuerzas nuevas e inauditas, capaces de vencer sobre Satán y de alejar todas sus fuerzas impuras. Por eso san Ignacio escribía a san Policarpo, obispo de la Iglesia de Esmirna, y por tanto a toda la Iglesia: «Trabajad juntos, esforzaos juntos, corred juntos, sufrid juntos, reposad juntos, velad juntos, como administradores, huéspedes y servidores de Dios»[800].

Es posible que san Policarpo de Esmirna tuviera ante los ojos de su espíritu estas mismas palabras de su maestro ya desaparecido cuando enseñaba a su vez a los filipenses: «Quien posee el amor –ἀγάπην– está lejos de todo pecado»[801].

De nuevo se encuentra aquí repetida la idea fundamental: el amor procura al que ama unas fuerzas *especiales* que vencen al pecado; limpian y expulsan, según las palabras del Teóforo, las fuerzas de Satán y la destrucción a la que estas conducen.

Esto mismo afirman otras personas, conocedoras de las leyes de la vida espiritual. Así, el *stárets* Teodoro, del monasterio de Svir, recomendaba antes de su muerte con una dulzura paternal: «¡Padres míos! En el nombre del Señor, *no os separéis* los unos de los otros, porque en estos tiempos miserables que vivimos encontramos con dificultad personas con las que se pueda intercambiar una palabra en conciencia»[802].

Estas palabras son dignas de subrayarse en un alto grado: no se trata de no hablar mal unos de otros, de no encolerizarse o no disputar unos con otros. Se trata precisamente de la necesidad de *estar juntos*, físicamente, empíricamente, en la vida de todos los días.

La Iglesia ha considerado, y sigue considerando, esta existencia en común como una condición tan indispensable, como algo que se encuentra vinculado de una manera tan esencial con lo mejor que hay en la vida, que la escuchamos proferir incluso en relación con los *muertos*: «Ved qué bueno, qué hermoso es que los hermanos vivan unidos». Ante la tumba de uno de mis seres más cercanos me ha tocado el corazón esta aspiración de la Iglesia a la amistad. Incluso en este momento, pensaba yo, en que han concluido *todas* las cuentas con la vida, incluso entonces se hace memoria, con un deseo ardiente, de la vida común, del ideal de la amistad. ¡Ya no queda nada, ni siquiera existe ya la misma vida! Mas, aun así, permanece la nostalgia de la comunión de la amistad. ¿No se sigue de aquí que la amistad constituye justamente la última palabra *del elemento propiamente humano de la eclesialidad*, la cima de la humanidad? Mientras el hombre siga siendo hombre buscará la amistad. El ideal de la amistad no es sólo algo *innato* en el hombre, sino que constituye para él un *a priori*[803]: un elemento constitutivo de su esencia.

Juan Crisóstomo[804] llega incluso a interpretar *la totalidad* del amor cristiano como amistad. En el espíritu sacrificial del apóstol Pablo, dispuesto a lanzarse a la gehenna por aquellos a quienes ama, ve el «amor ardiente» de la amistad. «Quiero –dice– mostrar un ejemplo de amistad. Los amigos son más preciosos que padres e hijos, los amigos en Cristo». Se aduce el ejemplo de la primitiva comunidad de Jerusalén, reflejado en Hch 4, 32-35. «He aquí la amistad: cuando alguien no considera como suyo lo propio, sino como perteneciente a su prójimo, y considera la propiedad del prójimo como ajena a sí, cuando uno cuida de la vida de otro como si fuera su propia vida y el otro le responde con la misma disposición». En la ausencia de tal amistad ve el Crisóstomo el pecado de la humanidad y la fuente de todos los desastres, incluso de las herejías. «Pero ¿dónde podremos –se dirá– encontrar un amigo así? Justamente, no lo podemos encontrar en ninguna parte porque nosotros no queremos ser tales amigos; pero si lo quisiéramos, entonces sería posible, e incluso altamente factible. Si hubiera sido algo imposible *en la práctica*, Cristo no nos lo habría mandado y no habría hablado tanto *del amor*. Es una gran obra la amistad, y hasta qué punto es grande nadie lo

puede comprender ni expresarlo en palabra alguna, a no ser quien lo haya aprendido por experiencia personal. La incomprensión de la amistad ha provocado herejías; hace que los helenos sigan siendo helenos», etc.

El estar juntos, el co-existir es necesario en la vida *comunitaria*, parroquial. Pero este factor «co-» concierne eminentemente a la vida *en la amistad*, donde la proximidad concreta posee una fuerza particular, y en ella este «co-» adquiere un valor *gnoseológico*. Entendido en el sentido de «llevar las cargas» los unos de los otros (Gal 6, 2), como una obediencia mutua, constituye el nervio vital de la amistad y también su cruz. Por eso las gentes experimentadas han insistido tantas veces sobre este «co-» durante toda la historia de la Iglesia.

Así, hablando de la condición de los monjes como un deambular de dos en dos, Tomás de Cantorbery cita un proverbio popular: «Miles in obsequio famulum, clericus socium, monachus habet dominum», esto es: «El soldado tiene como ayuda al siervo, el clérigo al compañero, el monje al superior». Ciertamente toda amistad, como la vida cristiana en general, constituye en este sentido un monacato. Cada uno de los dos amigos se humilla sin murmurar ante el compañero de su vida, como un servidor ante su señor. El dicho francés se encuentra aquí plenamente justificado: «Qui a compagon, a maître», «quien tiene compañero tiene señor». Es en esto en lo que consiste la obediencia de la amistad: en llevar la cruz de su Amigo.

La fidelidad a la amistad una vez que ésta ha sido establecida, su indisolubilidad, tan rigurosa como la del matrimonio, la firmeza hasta el final, hasta la «sangre del martirio»: así es el mandamiento fundamental de la amistad, y toda la fuerza que ésta posee estriba en su cumplimiento. Son numerosas las tentaciones de abandonar al Amigo, de quedarse solo y entablar nuevas relaciones. Pero quien ha roto las primeras romperá también las segundas, y después las terceras, porque en él la vía de la obra espiritual (*pódvig*) ha sido reemplazada por el ansia de bienestar psicológico; pero resulta que a este equilibrio confortable no llega, porque no puede ni debe hacerlo, *ninguna* amistad. Al contrario, la amistad se va consolidando en cada paso realizado en la vía del esfuerzo ascético. Como en la construcción de un muro, cuanta más agua se eche sobre el ladrillo más sólido es el muro; del mismo modo, las lágrimas que se vierten en nombre de la amistad no hacen más que volverla más estable.

Las lágrimas son el cimiento de la amistad, mas no cualesquiera, sino aquéllas derramadas por un amor que no ha logrado expresarse, o por las penas causadas por el amigo. Cuanto más grande es la amistad más lágrimas se vierten, y cuantas más son las lágrimas más grande es la amistad. Las lágrimas en la amistad son como el agua en el incendio de una fábrica de alcohol: cuanta más agua se echa, más alto se elevan las llamas.

Sería erróneo pensar que las lágrimas provienen sólo de un amor frustrado. No, «existen ciertas semillas que sólo pueden crecer en nuestra alma

cuando son bañadas por las lágrimas vertidas por nuestra causa; y sin embargo, estas semillas producen hermosas flores y frutos saludables... Y yo no sé si osaría amar a un ser humano que no hubiera hecho llorar a nadie. Con mucha frecuencia los que han amado de una forma más intensa son los que más han hecho sufrir, porque no se sabe qué crueldad tierna y tímida es de ordinario la inquieta hermana del amor. El amor busca en todas partes pruebas del amor, y ¿quién no se inclinará a encontrar estas pruebas ante todo en las lágrimas del ser amado?... Ni la muerte misma sería suficiente para persuadir a un hombre que ama, si es que éste se ha decidido a obedecer hasta el final a las exigencias del amor, porque el instante de la muerte le parece demasiado breve a la íntima crueldad del amor; más allá de la muerte hay aún lugar para un mar de dudas; y los que mueren juntos no mueren quizá sin inquietudes. Son necesarias aquí largas y lentas lágrimas. El dolor es el primer alimento del amor; y todo amor que no se nutra, por poco que sea, de dolor puro, muere como el recién nacido al que se quisiera alimentar como a un adulto... Es necesario –¡ay!– que el amor llore, y con mucha frecuencia es precisamente en el momento mismo en que los sollozos se elevan cuando las cadenas del amor se forjan y se templan para toda la vida»[805].

Tarde o temprano se produce un acercamiento interior de las personas, el íntimo entrelazarse de dos mundos internos. «Antes te amaba como a un hermano; ahora, te estimo como a mi propia alma», dice un héroe de Shakespeare. Antes las relaciones eran superficiales, exteriores; ahora han pasado a habitar en las raíces místicas de los mismos amigos. La comunicación entre sus almas no se produce ya en el mundo fenoménico, sino en las profundidades. El amigo es bueno porque nos es querido, no nos es querido porque sea bueno, dice el proverbio ruso. Toda persona que me es exterior busca *lo mío*, y no *a mí mismo*; el Amigo, por el contrario, no quiere *lo que es mío*, sino que me quiere *a mí*. Y el apóstol escribe: «No busco lo que es vuestro, sino a vosotros – οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς» (2 Cor 12, 14). El hombre exterior solicita «las obras», mis bienes; el Amigo aspira «a mí mismo». El externo desea *lo tuyo*, recibe *de* ti, *algo de* tu plenitud, es decir, una *parte* de ti, y esta parte desaparece entre sus dedos como la espuma. Sólo el amigo, deseándote *a ti*, seas como seas, recibe en ti *todo*, la plenitud que eres, y de ella se enriquece. Es fácil recibir *una parte* de un todo: significa vivir por cuenta ajena. Y tampoco es difícil dar *algo de* la propia plenitud. Sin embargo, es difícil recibir una plenitud, porque es necesario para ello aceptar *primero* al mismo Amigo, y encontrar *en él* la plenitud; pero no se puede aceptar al Amigo sin darse a sí mismo, y entregarse a sí mismo es difícil. Un don superficial y periférico requiere una correspondencia del mismo género; pero un don íntimo y central exige una respuesta íntima y central. Por eso, distribuye a manos llenas entre los externos las

cosas que proceden de tu plenitud y no seas avaro con lo que es tuyo; pero sólo a tu Amigo, en secreto, entrégale tu propia miseria, date a ti mismo, y, con todo, no antes de haber oído de sus labios: «No pido de lo tuyo, sino a ti; no amo tus bienes, sino a ti; no lloro por lo que es tuyo, sino por ti».

Y cuando entre los amigos llegue el momento en que se descubran cada uno en el otro, entonces la persona entera, en su plenitud, se hará transparente, hasta ver por anticipado lo que nace en lo secreto, hasta la clarividencia con la vista y la mayor fineza con el oído.

«En toda amistad, con poco que se haya prolongado –dice M. Maeterlinck[806]–, aparece un momento misterioso, cuando comenzamos a discernir, por así decirlo, el lugar exacto de nuestro amigo en relación con todo lo desconocido que le rodea, la posición del destino en relación con él. A partir de este momento podemos decir que verdaderamente nos pertenece... Parece como si un conocimiento infalible hubiera nacido sin causa alguna en nuestra alma el día en que nuestros ojos se abrieron de la forma en que lo hicieron, y estamos convencidos de que aquel suceso que, aparentemente, acecha ya amenazante sobre aquel hombre no podrá alcanzarlo. Desde este momento, una parte especial del alma tiene el imperio sobre la amistad, incluso sobre la que se da entre los seres más oscuros. Parece como si tuviese lugar una transposición de la vida. Y cuando casualmente nos encontramos con uno de aquellos a los que hemos conocido de aquel modo y hablamos con él sobre la nieve que cae o sobre las mujeres que pasan, hay entonces en cada uno de nosotros un cierto no sé qué que se saluda en uno y en otro, que se estudia y se interroga recíprocamente por detrás de nuestras pretensiones conscientes, que se interesa por casos y habla de acontecimientos que nos resulta imposible comprender».

Pero esta mutua interpenetración de las personas constituye una *tarea* por realizar, y no algo ya *dado* inicialmente con la amistad. Cuando ha llegado a realizarse, entonces la amistad, por la fuerza de las cosas, se vuelve indisoluble, y la fidelidad a la persona del Amigo deja de depender del ejercicio ascético, dado que *no puede ya ser* transgredida. Pero hasta que no se alcance esta unidad suprema, la fidelidad es considerada por la conciencia eclesial, y lo será siempre, como algo *imprescindible*, y no sólo para *la conservación de la amistad*, sino para la misma *vida* de los amigos. La preservación de la amistad una vez comenzada lo es todo, mientras que su transgresión no sólo conlleva la ruptura de una amistad, sino que también pone en peligro la misma existencia espiritual del apóstata: porque las almas de los amigos ya habían comenzado a fundirse.

Por lo demás, existe una pasión que advierte del peligro en que se encuentra la amistad, que en un abrir y cerrar de ojos puede romper los vínculos más santos. Esta pasión es *la ira*. A ella tienen que temerla más que a nada los amigos. «Nada –dice un psicólogo[807]–, nada es capaz de anular de

un modo tan incontenible la acción limitadora de las prohibiciones como la ira, porque su esencia es la destrucción y únicamente la destrucción, como dijo Moltke sobre la guerra. Esta propiedad de la ira hace de ella un inestimable aliado para cualquier otra pasión. Las delicias que más apreciamos son pisoteadas por nosotros con feroz alegría cuando pretenden contener nuestro estallido de furia. En este momento no cuesta nada romper la amistad, renunciar a los antiguos privilegios y derechos, destruir cualquier relación y vínculo. Encontramos una especie de alegría severa en la destrucción; y aquello a lo que damos el nombre de debilidad de carácter se reduce probablemente, en la mayor parte de los casos, a la incapacidad de dar en sacrificio nuestro propio "yo" inferior y todo aquello que nos parece más tierno y querido».

Citaré dos *relatos de vidas de santos* que muestran el punto de vista *eclesial* sobre la necesidad de respetar la amistad.

Sobre el quebrantamiento del amor de la amistad por causa de una ira encolerizada y sobre las graves consecuencias de esta ruptura nos habla un «relato» muy popular y extendido en su tiempo: *Sobre dos hermanos en el espíritu, el diácono Evagrio y pope Tito*, cuyo tema se encuentra también pintado, para instrucción de los hermanos, sobre el muro del atrio en el templo de la *pustynia* de Zósima, en las cercanías de la Lavra de la Santísima Trinidad de San Sergio; este es el relato[808]:

«Vivían dos hermanos por el espíritu en el santo lugar de Perchesk, el diácono Evagrio y el pope Tito, que tenían entre sí un amor grande y no fingido, de modo que todos se admiraban de su unanimidad y su amor sin medida. El diablo, que odia el bien, que siempre ruge como el león buscando a quién devorar, suscitó la enemistad y la envidia entre ellos. Porque ya no querían ni mirarse a la cara el uno al otro y se daban de lado mutuamente a pesar del incesante ruego de los hermanos. Cuando Evagrio quería permanecer en la iglesia, si Tito venía con el incensario, Evagrio huía del incienso; y cuando no lo hacía, Tito pasaba de largo sin incensarlo. Y permanecieron mucho tiempo en la noche del pecado: Tito oficiaba sin haber pedido el perdón, Evagrio comulgaba en estado de cólera, actuando según el gusto del enemigo que los había armado. Sucedió que este Tito cayó gravemente enfermo y, yaciendo ya sin esperanza alguna, lloraba mucho la pérdida sufrida. Y envió su ruego al diácono diciendo: 'Perdóname, hermano, en el nombre de Dios, porque he tenido hacia ti una cólera demencial'. Éste le insultó con palabras crueles, y los ancianos, viendo que Tito se moría, empujaron a Evagrio por la fuerza a que se despidiera de su hermano. Cuando el enfermo vio a su hermano, cayó a tierra ante sus pies llorando, y dijo: 'Perdóname, padre, y bendíceme'. Pero él, inmisericorde y cruel, rehusó y dijo ante todos: 'No quiero tener ningún perdón con él, ni en este siglo ni en el otro'. Entonces escapó de las manos de los hermanos y cayó;

quisieron levantarlo y lo encontraron muerto. Y no pudieron ni colocar sus brazos ni cerrar sus labios, como si estuviera muerto desde hacía mucho tiempo. Mientras que el enfermo se levantó de pronto, como si nunca hubiera enfermado. Los ancianos estaban aterrados por la muerte súbita del uno y la rápida curación del otro; y con muchas lágrimas enterraron a Evagrio, con la boca y los ojos abiertos y los brazos extendidos. Le preguntaron a Tito qué es lo que había sucedido; el otro confesó a los ancianos: 'He visto ángeles que se apartaban de mí y lloraban por mi alma, mientras que unos demonios se alegraban por mi ira. Entonces comencé a rogarle a mi hermano que me perdonase. Entonces lo habéis traído hasta mí y he visto a un ángel implacable que tenía una lanza de fuego y, cuando no me perdonó, el ángel le golpeó y él cayó muerto. Después el ángel me tendió la mano y me ayudó a levantarme'. Dijo abba Yakov: 'Así como la lámpara ilumina la cámara oscura, el temor de Dios entra en el corazón del hombre, lo ilumina y le enseña todos los mandamientos de Dios'».

Con el fin de explicitar aquello que he llamado fidelidad de la amistad, voy a citar un relato del venerable Ioan Mosco sobre dos amigos-ascetas de Jerusalén. He aquí, en toda su simplicidad llena de gracia, esta flor perfumada del *Prado espiritual*[809]:

«Decía abba Ioan el anacoreta, que tenía como sobrenombre 'El hombre de fuego':

He escuchado del abba Stefan el Moabita:

En cierta ocasión nos encontrábamos en el monasterio del gran *cenobiarca* –τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου– san Teodosio. Había allí dos hermanos que habían hecho el juramento de no separarse el uno del otro ni en la vida ni en la muerte. Pues bien, a pesar de ser en el cenobio edificantes consejeros de todos, uno de los hermanos comenzó a ser tentado por la pasión de la lujuria y, no teniendo fuerzas para superar la pasión, dice a su hermano: '¡Libérame de la promesa, hermano! Porque me devora la lujuria y tengo la intención de salir al mundo'. Y el hermano comenzó a exhortarle, y decía:

–No, hermano, no destruyas todo tu trabajo.

El otro le dijo:

–Una de dos: o vienes conmigo para que yo lleve adelante el asunto, o si no, déjame partir.

El hermano, que no quería abandonarlo, se marchó con él a la ciudad. Entonces, el hermano sometido a la pasión entró en la guarida de una licenciosa; y el otro hermano, permaneciendo fuera, tomó un puñado de tierra, se puso a arrojarlo sobre su cabeza y se afligió en un fuerte desconsuelo. Cuando salió el que había entrado con la prostituta, el hecho cumplido, le dijo el otro hermano:

–¿Qué utilidad has obtenido, hermano mío, como consecuencia de este pecado? ¿No ha sido más bien al contrario, que te has hecho daño a ti mismo? Vayamos de vuelta al propio lugar.

Pero él le dice:

–No puedo ya ir más al desierto. Tú, bien entendido, vuelve allí. Porque yo me quedo en el mundo.

Pero una vez que, tras muchos esfuerzos, no hubo conseguido convencerle de que le siguiera al desierto, se quedó él mismo con el otro en el mundo, y ambos comenzaron a trabajar para tener qué comer.

En aquel tiempo abba Abraham, quien llegó a ser más tarde arzobispo de Éfeso, que no hacía mucho había terminado de construir su monasterio, el de los así llamados 'abrahamitas', este abba, un pastor bello –καλός– y dulce, construía otro monasterio, el de los así llamados 'bizantinos'. Entonces, habiendo partido, los dos hermanos comenzaron a trabajar allí y recibían su salario. Y el que había caído en la lujuria tomaba el dinero de los dos y se dirigía cada día a la ciudad, donde lo derrochaba en perversiones. El otro, por su parte, ayunaba diariamente y permanecía en un gran silencio, y llevaba adelante sus asuntos sin hablar con nadie. El maestro de obras, viendo de día en día que no comía, no conversaba, sino que estaba siempre concentrado en sus pensamientos, le habló sobre él y sobre su forma de vida al abba Abraham, que está entre los santos. Entonces el gran Abraham llama al trabajador a su celda y le interroga, diciendo:

–¿De dónde eres, hermano?, y ¿cuál es tu ocupación?

Él entonces se lo confesó todo, y dijo: 'Por causa de mi hermano sufro todo con paciencia, para que Dios, viendo mi aflicción, salve a mi hermano'.

Habiendo escuchado todo esto el divino Abraham, le dice:

–¡El Señor te ha entregado el alma de tu hermano!

Y bien, apenas hubo despedido el abba Abraham al hermano, saliendo éste de la celda, he aquí que se topó de cara con su hermano, que le gritaba:

–¡Hermano mío, llévame al desierto, para que pueda salvarme!

Y así, tomándolo inmediatamente, lo llevó a una cueva cercana al santo Jordán y lo encerró allí, y poco tiempo después, habiendo adelantado mucho en el espíritu en su camino hacia Dios, el hermano murió. Y permaneció el otro hermano en aquella cueva, conforme a la promesa, para morir también él en el mismo lugar».

Quiero mostrar aún algunos rasgos de la amistad, bosquejados por la vida misma. Tras la muerte de uno de mis seres queridos, me cupo en suerte recibir su diario. Entre otras muchas dificultades en la vida, el difunto había asumido la carga de dolor que conlleva el carácter trágico de la amistad, el sufrimiento por esta necesidad de empeñar la propia alma en favor del amigo o, propiamente y con más exactitud, por el aparente *sinsentido* de tal sacrificio. Y resulta, esta es mi opinión, que en medio de todo el asunto lo

que había era una gran dosis de incomprensión recíproca. Pienso también que el difunto no había logrado reconciliarse hasta el fondo. Pero para aclarar mi pensamiento y para dar concreción viva a las representaciones sobre la amistad, sus anotaciones ofrecen un material de bastante valor. Cito de un modo poco menos que casual algunos fragmentos de este diario, aproximadamente en su forma original.

«M*** duerme todavía, descansa después de los oficios de la mañana y la media tarde. Pero mi pensamiento torna siempre a él y el sueño no viene. M*** verdaderamente me intranquiliza. ¿Qué hago yo por él?, y ¿qué le ofrezco? Está enfermo tanto en el cuerpo como en el alma. Se aburre, siente el vacío en el alma. Y hasta ahora no le he aportado ni un grano de auténtico contenido. Porque yo –y esto muy bien lo presiento–, yo tendré que responder por él ante Dios... Yo ni al más cercano soy capaz de dedicarle cuidados. Porque el Evangelio ha eliminado aquella comprensión *metafísica* de la projimidad, según la cual el 'prójimo, ὁ πέλος', es un pariente, etc. (en una palabra, un hombre con el que entramos en relación, no por vínculos espaciales, visibles, sino por otros, más ontológicos), y ha establecido una comprensión *geométrica* del prójimo. El 'prójimo, ὁ πέλος', es aquel que está cerca, πέλος, a la mano. De aquel con quien te has topado, de aquel que ha dado la casualidad de hallarse cerca, de éste hazte cargo. Y si ya has abandonado a uno, ¿quién podrá entonces garantizar tu fidelidad hacia cualquier otro? No tiene sentido seguir sobrevolando por los espacios siderales. ¡Basta, basta ya de tanto platonismo! M*** es mi prójimo porque es el que está más cerca de mí, vive en el mismo cuarto que yo. ¡Ah, Señor! Enséñame qué he de hacer para ofrecerle paz y alegría, para que por mi medio M*** alcance tu reposo.

¿Habré de rezar, acaso, para que *a ti* te vaya bien, o para que tú seas bueno? Le pido a Dios que tú seas bueno, Amigo y Hermano mío, y sufro por tu mismo sufrimiento...

Maikov dice en algún lugar:

> Si quieres vivir tranquilo y descuidado,
> sin conocer las aflicciones de la vida, hasta una profunda vejez,
> no te busques un amigo y no te llames amigo de nadie:
> tendrás menos alegría, pero también gustarás menos amargura.

Muy bien, pero aquí lo importante es este 'si...' condicional. Y tengo para mí que la sucesión rítmica de amarguras y alegrías vividas junto al amigo es infinitamente más preciosa que una vida uniforme y sin altibajos anclada en la propia soledad; es más: yo no cambiaría un continuo padecimiento, pero al lado y por causa de un amigo, por una alegría constante vivida en soledad.

Existen asuntos en los que la carga propia del ser humano no es uno mismo el que tiene que asumirla, sino su amigo. Pero ¿y si el amigo *no quiere* hacerse cargo? Entonces nadie tiene por qué ocuparse. Si el amigo ignora su propia perdición y la de su amigo, entonces *no hay más remedio* que perecer. *Hay que* caer, sin contar con que nadie dé su gracia y detenga la caída. Hoy será la bebida, mañana alguna otra cosa, pasado mañana una nueva, pasado-pasado mañana lo mismo, pasado-pasado-pasado mañana otra cosa distinta, etc., etc. De dia en día se va destrozando el alma. De día en día el alma va quedando más vacía. De día en día la vida va perdiendo más y más su sentido. Y no hay esperanza de que venga un rayo de luz, ninguna esperanza en algo mejor. No hay esperanza en recuperar la pureza. Cada vez más bajo y más bajo. Más carnal y más carnal. ¡Pobre de él, y yo no soy capaz de abandonarlo! Y con él, es necesario perecer. Pasa el tiempo, horas, semanas y meses. Me abandonan las fuerzas, se desgasta la salud. Todo se va perdiendo. No queda nada. Y no sólo no hay esperanza en un futuro mejor, sino al contrario, hay una plena seguridad en lo peor: así será de aquí en adelante, siempre de mal en peor. El alma se me ha quedado vacía. Se me ha vuelto cada vez más terrena. Una piedra sepulcral me oprime el pecho. Y, por si fuera poco, la mentira: '–¿Duermes?... Me voy a charlar un rato'. ¡Todo esto es falso! Bien me decía M***: 'No te metas'. He osado hacerlo, me he entrometido, y he aquí que perezco sin poder ayudar a nadie. 'He gustado una gota de miel, y he aquí que muero'. ¡Tengo que partir de aquí! Antes me contenía el pensar en Dios. Pero ahora la cadena se ha reforzado doblemente, porque me da lástima. ¡Pobre de M***! ¿Qué va a ser de él? ¿Cómo se desenvolverá sin mí?... Y así, me vence la paciencia. Y sin embargo, tengo que partir.

...¡Señor, Dios mio! ¿Esto es vida? La vida de un hombre medio, débil de fuerzas, que no excede de lo normal, ¿se reduce a esto? ¡Señor Jesús!, ¿toda la vida está en esto? ¡Señor! Enséñame cómo hacer, cómo llamar al orden a M***. Cómo poner orden en mí mismo escapando de los pecados y del embrutecimiento. ¡Ah, tengo miedo, tengo miedo, Señor! Temo por mí mismo y por los demás, temo por el alma del hombre. De un modo u otro, tengo que *alejarme* de aquí: o bien muero, o bien me voy al monasterio. A la soledad, Señor, llévame al desierto de la celda solitaria, arrástrame a la fuerza, si es que no puedo hacer nada ni conmigo ni con M*** ni con nadie. Conmigo mismo no he conseguido nada positivo, *¿cómo voy entonces a ayudar a otro*? Y yo sé que M*** ha empezado a decaer desde el momento en que ha visto que yo no puedo llegar a nada en orden en relación conmigo mismo. Es posible que esto hubiera llegado a suceder también *sin mí*, pero habría sido más tarde. Y ahora, independientemente del modo como haya que interpretar lo sucedido en realidad, soy yo el culpable y nada más que yo.

Se dice: 'Esto es una nadería sin importancia'. Sí: 'Esto es una bagatela', 'aquello es una nimiedad'. Muy bien. Pero entonces es natural preguntarse: '¿Qué queda de positivo, dónde hay algo que sea realmente bueno; dónde encontrar algo que no sea una bagatela?'. ¡No hay nada, nada, nada! La desgracia está en que la vida entera se convierte así en basura, no se encuentra nada bueno en todo lo que ofrece la vida. Pero no es así. Es mejor una vida llena de pecado, teniendo conciencia del pecado, que ese vacío y ese agujero abandonado, mejor que esa indiferenciación entre la santidad y el pecado, entre Dios y el diablo, mejor que aquella 'insensibilidad petrificada'.

...Está claro que M*** evita toda conversación seria, sea sobre cosas objetivas, sea sobre aquello que nos concierne personalmente. Hay asuntos esenciales que *exigen* ser resueltos. Él tira de la cuerda, no quiere hablar, y si intentas tomar por ti mismo alguna decisión, entonces se enfada y se pone furioso. Punto muerto, y sanseacabó. Se vuelve afable cuando le das coba en su propia *desesperación*... y en la tuya. Pero atrévete tan sólo a *rechistarle*, y sale de sus cabales, o ya está resoplando durante todo el día. Y yo, yo también resoplo, porque no sé qué debo hacer, qué va a ser de mi. ¡Señor!, ¡Señor!, ¡ayúdame en mi incapacidad!, ¡en mi pecado!, ¡en mi ignorancia!, ¡en mi desesperación y en la de M***! *No quiere* pensar en nada ni en nadie, aunque no es en absoluto egoísta por naturaleza. 'Alguien duerme en la cocina' (es decir, esto ni lo toques). 'Y bien, ¿qué pasa con esto?, ¿qué tiene que ver conmigo?'. Bien, dejémoslo. Parece que me estoy quejando de alguien. Lo que hay que hacer es rezar más, y esto es todo.

...La abstinencia sexual, si no viene acompañada por un estado de excitación, no es nociva fisiológicamente o, en todo caso, no lo es demasiado, e incluso desde un punto de vista ocultista y místico, contribuye a la elaboración psíquica de nuevas capacidades. Pero la abstinencia ligada a la excitación, es decir, cuando sólo imaginas que sales de ti mismo por medio del sexo, resulta nociva, y lo es tanto más cuanto más vivas sean las representaciones de la imaginación: el alma se ensucia y se pudre, del mismo modo que el cuerpo se pierde. Puede que el perjuicio fundamental provenga de una insatisfacción permanente. Ahora bien, ¿no se podría decir lo mismo en relación con la salida de sí por la comunión de las almas, por medio de la amistad? Porque el matrimonio conlleva ser 'dos en un solo cuerpo', mientras que la amistad significa ser 'dos en una sola alma'. El matrimonio es unidad del cuerpo, *uni-corporalidad*, ὁμοσαρχία, y la amistad es unidad del alma, *unanimidad*, ὁμοψυχία. La soledad, si no tiene como acompañante insistente el pensamiento permanente en el amigo, no es nociva, e incluso resulta útil en algunos aspectos, por ejemplo para la ascesis del silencio. Pero la representación mental *de la amistad* en soledad actúa de un modo nocivo: el mayor perjuicio para la personalidad, su mayor de-

vastación, su verdadera muerte, tienen lugar cuando, deseando la amistad y poniendo en ella el pensamiento, el hombre se ve obligado a trajinar entre la gente, a tener que entrar en comunicación *sin* tener una real amistad, cuando, sin salir realmente de sí mismo, se imagina que ha salido de sí, y tiene que comportarse como si esta salida se hubiera producido verdaderamente. Pero de este modo, no recibiendo ninguna satisfacción espiritual, sino corriendo eternamente detrás de ella y dando sólo vueltas *en torno* a ella, se excita por los sueños de su imaginación y gasta en ellos todas sus fuerzas anímicas.

¿Acaso no me sucede esto también a mí? Pero incluso aunque así fuese yo no puedo, no me atrevo, no debo abandonar a M***. ¡Aunque no lograse nada, aunque me espere la tumba espiritual (y puede que no sólo espiritual)! ¡Que así sea! Pero no le voy a abandonar. Si es cuestión de perecer, entonces muramos *juntos*. Si no hemos sabido cómo *vivir* juntos, al menos *perezcamos* juntos».

En este punto interrumpimos por ahora las citas del diario.

La amistad es fuente de la alegría más elevada, pero ella exige al mismo tiempo la ascesis más severa. El Yo, perdiendo con dolor cada día, hora y minuto la propia alma a causa del Amigo, vuelve a recuperarla restablecida en la alegría. Así como el ἀγάπη hacia un ser humano genera la φιλία hacia él, así también aquí, en la amistad, en la φιλία, es donde se encarna el ἀγάπη soberano como en su propio medio vital. El amor divino, agápico, transubstancializa el amor de filía, y en esta cumbre del sentimiento humano, de modo semejante a las nubes que acarician el doble pico del Ararat, lo celeste borbotea por encima de lo terreno: «Nadie tiene amor –ἀγάπη– más grande que el que entrega su alma por sus *amigos* – ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ» (Jn 15, 13). El amor agápico más grande no es realizable más que en relación con los *amigos*, no con todos los hombres, no «en general». Consiste precisamente en «dar el alma por los amigos». Sería, empero, extremamente simplista la concepción según la cual entregar el alma por los amigos significaría morir por ellos. La muerte por los amigos no es más que el último (¡y no el más difícil!) de los grados en la escala de la amistad. Porque antes de morir por los amigos es necesario haber llegado a *ser* realmente amigo, y esto se consigue por el esfuerzo ascético prolongado y laborioso. Uno de los héroes de Ibsen dice: «Se puede morir por la tarea vital de otro, pero no se puede vivir para la tarea vital de otro». Sin embargo, la esencia de la amistad consiste precisamente en perder la propia alma hasta la ruina a causa de su amigo. Esto conlleva un sacrificio en el modo específico de configurar toda la propia estructuración vital, el sacrificio de la propia libertad, de la propia vocación. Quien quiera salvar su alma ha de entregarla *enteramente* por los amigos; y no revivirá el alma si no muere.

La amistad es *necesaria* para la vida ascética; pero es *irrealizable* por las solas fuerzas humanas, y ella misma está necesitada de ayuda. ¿Cómo podríamos entonces sellar, de un modo psicológico y mistico, la tendencia natural a la unión de amistad? ¿Por qué medio recibe la amistad la ayuda de la gracia, y en virtud de qué puede quedar fijada en la conciencia la decisión tomada? ¿Qué vínculo es capaz de anudar de tal modo la amistad que ésta deje de ser un *capricho* subjetivo para convertirse en *voluntad* objetiva? Porque, para obtener *siempre* la victoria sobre la propia aseidad, para volver a soldar mil veces los nervios unificadores de la amistad, que se desgarran constantemente por causa del pecado del amigo, así como por los influjos exteriores, para esto es necesario algún tipo de recordatorio, algo concreto con lo que pueda asociarse la decisión interna de soportarlo *todo* hasta el final; y, por lo demás, es necesaria una corriente secreta de energía que renueve constantemente el primer período, deslumbrante, de la amistad.

Al servicio de tal fortalecimiento de la amistad se encuentra, en primer lugar, el «sacramento natural» (¡que el lector excuse esta composición de palabras tan inconveniente!) del *hermanamiento* o *confraternización* y, en segundo lugar, un rito especialmente lleno de gracia, crecido sobre aquel sacramento como sobre un terreno fecundo y natural, el «ritual de la constitución de hermanos – ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν, o εἰς ἀδελφοποιΐα». No voy a analizar aqui ni el uno ni el otro, porque semejante análisis nos llevaria del ámbito de la teosofia y de las vivencias religiosas *personales* al campo del folklore y de la ciencia litúrgica[810]. Me limito a observar que el *hermanamiento* consiste esencialmente en una *unión real* por medio de la *mezcla de la sangre*, del *intercambio de los nombres* (en ocasiones también de las camisas, de un vestido, de un arma), por la *consumición* común de un alimento bendecido, por el *juramento de fidelidad* y por el *ósculo*, si bien estos elementos pueden no darse todos juntos en una determinada forma de confraternización. Está claro que el hermanamiento corresponde a la conciencia religiosa natural. En el caso de la *confraternización* cristiana, la mezcla de la sangre y la consumición en común son sustituidas por la comunión con los Santos Dones (con la *Sangre* de Cristo), mientras que el lugar del intercambio de los *nombres* lo ocupa el intercambio *de las cruces*, correspondiente a un intercambio de los nombres de bautismo. La *confraternización* semi-eclesial y semi-popular se realiza por el intercambio de las cruces, por el juramento de amor fraterno y de fidelidad, que tiene lugar ante un icono en el templo; los amigos concluyen el rito sosteniendo alternativamente en sus manos una candela encendida, mientras dura el canto: «Nosotros, que místicamente representamos a los Querubines...».

Por su parte, el ritual de la *confraternización eclesial* se presenta en diversas variantes, pero sus momentos principales son los siguientes:

1º) los que van a confraternizar se sitúan en el templo ante el *analogion* (la mesa para los sacramentos), sobre el cual se encuentran la Cruz y el Evangelio; el mayor de entre ellos se coloca a la derecha y el menor a la izquierda;

2º) oraciones y *ectenias*, que piden para los que van a hermanarse la unidad en el amor y les traen a la memoria ejemplos de amistad de la historia de la Iglesia;

3º) los que van a convertirse en hermanos son ligados con un mismo cíngulo, ponen sus manos sobre el Evangelio y se les entrega una candela encendida;

4º) lectura del Apóstol (1 Cor 12, 27-13, 8) y luego del Evangelio (Jn 17, 18-26);

5º) nuevas oraciones y *ectenias*, similares a las indicadas en 2º;

6º) se dice el «Padrenuestro»;

7º) los que se hermanan comulgan de los Santos Dones previamente consagrados, participando de un mismo cáliz;

8º) teniéndose de la mano, dan la vuelta en torno a la mesa, mientras se canta el tropario: «Señor, mira desde el cielo y fíjate...»;

9º) intercambio del beso;

10º) el canto: «Qué hay más bueno y más hermoso que el vivir los hermanos unidos» (Sal 133 [132], 1).

A veces se añade también el intercambio de las cruces; podría pensarse que este último no aparece como elemento esencial del rito de confraternización, pero esto se debe a que los hermanos ya habían cambiado sus cruces antes de hermanarse sacramentalmente. De hecho, junto con la comunión del mismo cáliz, este intercambio de las cruces constituye el momento del ritual más colmado de un significado ideal, en primer lugar como signo del cargar mutuamente con la cruz del hermano, y después como rito que ofrece a cada uno de los «hermanos adoptivos» un recordatorio para mantener viva la renuncia a uno mismo y la fidelidad al otro.

¿Qué significado tiene la ceremonia de confraternización? N. F. Fiódorov, hombre de un espíritu profundo, veía en ella algo semejante a la liturgia eucarística. «El ritual de la confraternización –dice él– constituye una analogía perfecta de la eucaristía, y se concluye con la comunión de los Dones presantificados. Las particularidades de este ritual, el ceñirse de los que se unen con una misma cinta, el giro en torno al *analogon* mientras se canta: 'Mira desde el cielo y fíjate, ven a visitar tu viña, la cepa que tu diestra plantó, y hazla vigorosa', no son, ciertamente, utilizadas en la liturgia eucarística, pero ¿no será porque en ella las paredes del templo sirven, se podría decir, de cíngulo que vincula a todos los presentes, y los movimientos de la liturgia eclesial tienen el sentido de la unión de todos en el camino de la vida y en la obra común?»[811]. Estas consideraciones son merecedoras de una

gran atención. Pero, en relación con ellas, N. F. Fiódorov piensa que el ritual de la confraternización se separó de la liturgia eucarística, donde constituía «la esencia de la liturgia de los catecúmenos», precisamente en el momento en que la vida eclesial se secularizaba y cuando el vínculo que unificaba a toda la humanidad comenzó a ser sustituido por alianzas particulares[812]. Séanos permitido que dudemos muy mucho de que semejante minimización de nuestro ritual esté en lo justo. El problema estriba en que la vida eclesial es antinómica, es decir, no se deja encerrar en una fórmula racional; y en el caso considerado no se la puede reducir ni a una mera alianza particular, ni mucho menos a una vinculación solamente general. El problema está en que los dos aspectos, tanto lo general como lo particular, que son irreducibles el uno al otro, son igualmente necesarios en la vida eclesial y se encuentran unidos en el mismo proceso vital. Así, por ejemplo, el matrimonio, otro sacramento semejante a la eucaristía, mantiene la analogía con la liturgia comunitaria, y no es algo que se haya desprendido de ella, porque no podríamos imaginar que al principio existían un "matrimonio de grupo" y una bendición "común" de las coronas, y sólo después, con la secularización de la vida eclesial, dio comienzo la monogamia. Así sucede también con la confraternización. Por el contrario, de la opinión de Fiódorov resulta que también el matrimonio, junto con el resto de los sacramentos y ritos, habría de ser considerado como una separación de la liturgia eucarística, como un producto de la descomposición de la vida eclesial común. ¡Es un error evidente!

Efectivamente, la idea de N. Fiódorov, aunque formulada de un modo errado, es *en sí misma* justa. Ciertamente Fiódorov tiene razón: en la Iglesia no puede existir nada que no sea bien común eclesial, así como no puede existir nada que no sea personal. En la Iglesia no existe *Privatsache*, así como tampoco existe un «derecho» impersonal. *Todo* fenómeno de la vida eclesial, siendo *de toda la Iglesia* por su propio significado, posee sin embargo *su propio* centro, su punto *particular* de aplicación, permaneciendo en el cual aquel fenómeno no sólo adquiere su mayor fuerza, sino que resulta también, de un modo cualitativo, *completamente* diverso de como sería si estuviera situado en otros lugares.

El matrimonio de cada miembro de la Iglesia es ciertamente un asunto de *toda* la Iglesia universal, pero de ningún modo en el sentido de que todos se casen junto con cada miembro particular en la persona de su mujer, sino en el sentido de que este acontecimiento adquiere para todos un cierto significado espiritual y no es, por tanto, algo indiferente: en relación con todos la mujer de un hermano no se convierte en alguna otra cosa, sino precisamente en *la mujer de este hermano*; pero con todo, para uno se convierte simplemente en esposa, y para otros en esposa del hermano. Esta dife-

rencia no es sólo de grado, sino también de cualidad, si bien ambos casos tienen carácter eclesial. Así pues, el matrimonio implica a los prójimos, *de una forma totalmente especial* a dos de ellos, un hombre y una mujer («*nosotros* nos casamos»), y de forma *diversa* al resto de los miembros de la Iglesia («*ellos* se casan»). Lo mismo hay que decir de la liturgia comunitaria. Esta implica de un modo totalmente especial a los miembros de la comunidad parroquial («*nosotros* rezamos», «*nosotros* comulgamos») y de otro modo diverso a todo el resto de los miembros de la Iglesia («ellos rezan», «ellos comulgan»). Asimismo, un determinado fenómeno puede implicar a varias comunidades, a una Diócesis o varias de entre ellas, es decir, a una Iglesia local, etc. Pero la vida eclesial es siempre de tal característica que no puede transcurrir simplemente «en general», ni tampoco se puede decir: «lo que hacemos nosotros no les concierne a los otros»; nunca es un mero «fenómeno social», ni una mera *Privatsache*. Es siempre universal y general por su significación, y personal y concreta por su aplicación y por su origen.

Todo lo que hemos dicho es válido también para la confraternización. Así como junto al amor *agápico* ha de existir el amor *filíaco*, irreducible al primero pero también inseparable de él, del mismo modo han de coexistir, irreducibles el uno respecto al otro, los rituales litúrgicos del vínculo agápico y del vínculo *filíaco*. Y se sobreentiende que, así como ambas formas de amor son análogas la una respecto a la otra, también tienen que ser análogos los rituales correspondientes de la liturgia comunitaria y de la confraternización. Sin embargo, aun siendo análogos, es decir, estando organizados de acuerdo con el mismo tipo de estructuración, no se reducen el uno al otro. En esto podemos compararlos con la composición del organismo. La mano es del mismo tipo que el pie, son análogos; y la parte superior del cuerpo es análoga con la parte inferior. Sin embargo, además de las manos necesitamos también de los pies, y además de la parte superior del cuerpo es necesaria también la inferior. No sólo son insustituibles, sino que además no pueden vivir una vida normal la una sin la otra. El principio general de composición se encuentra realizado en elementos particulares, y estos elementos están impregnados por el principio de la unidad. Pero son necesarias tanto la variedad concreta de formas como el tipo de composición unificador. Así sucede también en la vida eclesial: el principio general, que es el amor, no vive sólo agápicamente, sino también de modo *filíaco*, y se crea así una forma que no es sólo la liturgia comunitaria, sino también el hermanamiento de los amigos.

Pero aquí se plantea de modo natural una cuestión: ¿Qué fuerza es la que garantiza que fenómenos esencialmente heterogéneos no lleguen a confundirse?, ¿qué es lo que mantiene el equilibrio entre el principio de lo particular y el de lo general?, ¿qué actividad espiritual, sin impedir que los fe-

nómenos particulares, *filiacos*, sean *pan*-eclesiales, los conserva al mismo tiempo en su particularidad? Sin duda ha de existir una fuerza semejante; de otro modo no se daría el equilibrio espiritual de la Iglesia. Lo veremos más claro con algunos ejemplos. Así, si la mujer de un hermano *tiene* que ser para todos la mujer de un hermano, pero sólo la mujer *de este hermano*, y no la mujer de cualquiera, entonces tiene que existir una determinada actividad espiritual capaz de ponerla en una relación totalmente especial con su marido y de asegurarle de modo constante su carácter particular.

Del mismo modo, si para todos los miembros de la Iglesia el amigo de un hermano *tiene* que ser considerado así, como el amigo de un hermano, pero sólo *de este hermano* y no simplemente el de cualquiera, entonces debe darse necesariamente una fuerza que estructure y mantenga la individualidad de la alianza de amistad. Junto a la fuerza unificadora, que *conduce más allá* de los límites de una existencia individual, ha de darse también una fuerza separadora, que *crea* un límite frente a lo difuso y lo impersonal. Junto a la fuerza centrífuga ha de existir también una fuerza centrípeta. Esta fuerza es el celo, o los celos, y su resultado es el aislamiento, la separación, la limitación, la exclusión. Si los celos no existieran, tampoco existiría la vida concreta de la Iglesia con su estructura determinada, no se daría más que una mezcla de carácter protestante, anarquista, comunista, tolstoiano, como se quiera, de todos en todo: algo totalmente informe, un caos. La fuerza del celo o de los celos está viva en la amistad y en el matrimonio, en la parroquia tanto como en el monasterio, en la diócesis y en la pequeña comunidad, en todas partes[813]. En cada situación las relaciones han de estar bien definidas y las alianzas han de ser constantes, ya se trate de la relación con el amigo, con la esposa, con el *stárets*, con el párroco, con el obispo, con el metropolita o con el patriarca, es decir: en todas partes ha de haber no sólo amor, sino también *celo*, celo de cara al amigo, a la esposa, a los feligreses, a los hermanos, a la diócesis, a la comunidad local. Ahora es necesario profundizar en esta noción del «celo», tan importante y, por lo general, tan poco estudiada.

Mersus ut emergam. Me hundo para emerger

XIII. Carta decimosegunda: *Los celos*

No hay duda, según mi opinión, de que el estudio del amor en general y de la amistad en particular, y más aún atendiendo a los aspectos concretos de su dinamismo vital, acaba suscitando casi inevitablemente la pregunta por un fenómeno estrechamente relacionado con el amor y la amistad: la cuestión de *los celos*. Lo que no admite ya objeción alguna es el hecho de que, *en la práctica*, es esta cuestión la que destaca por su importancia en un primer plano. No creo, sin embargo, que la gran mayoría de los pensadores tenga suficiente conciencia de su importancia *teórica*: en la literatura filosófica el concepto de los *celos* ha sido apartado en algún rincón, y sólo raramente se ha dignado alguien a echarle un vistazo. Por eso me parece necesario penetrar más profundamente en la noción de los celos. Presupongo, basándome en lo que ha sido expuesto al final de la carta precedente, que el esfuerzo por elucidar la noción de los celos servirá al mismo tiempo para aclarar aún más los conceptos de la amistad y del amor.

Asi pues, ¿qué son los celos?

En la acepción corriente, la propia de los intelectuales, los *celos* son considerados como un vicio, o por lo menos como un indudable defecto moral, como algo vergonzoso y digno de ser ridiculizado. La "intelliguentsia" acostumbra a no ver en el fondo de los celos más que orgullo, vanidad, amor propio, sospecha, desconfianza, suspicacia; en una palabra, todo menos un tipo cualquiera de superioridad moral[814]. Esta actitud ante los celos

ha caracterizado especialmente a aquel mismo siglo que se había proclamado de un modo revolucionario como eminentemente intelectual, el siglo XVIII; y los celos fueron juzgados de un modo negativo precisamente en aquel lugar donde la racionalidad ilustrada llegó a prevalecer con la mayor intolerancia, en París.

«El orgullo y la vanidad vuelven celosos a los hombres tanto como el amor», ha dicho Boiste. «El amor de los celosos se asemeja con el odio», según el testimonio de Molière. «Los celos provienen más de la vanidad que del amor», reconoce Mme. de Staël. «En los celos hay más amor propio que verdadero amor», indica La Rochefoucauld. «Unos celos groseros indican falta de confianza en el objeto amado; unos celos delicados indican falta de confianza en sí mismo», razona alguno. «Los más celosos entre los amantes son los que aman la gloria», observa Trublet. «El celoso es un niño que se asusta de fantasmas creados por su imaginación en la oscuridad», opina Boiste. «El celoso se pasa toda la vida buscando el secreto cuyo descubrimiento le destruirá el bienestar», subraya Oxenstirn. Schleiermacher o Grillparzer revisten esta idea con un juego de palabras: «Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft»[815], en traducción: «Los celos buscan con celo lo que produce sufrimiento», o bien «lo que constituye una pasión», dado que en la pronunciación se escucha «Leidenschafft»; retruécano que puede traducirse aproximadamente por: «Los celos buscan celosamente lo pasional». «De entre las enfermedades mentales, la de los celos es aquella a la que le sirven como alimento la mayor parte de las cosas, y como medicina la menor parte», define Noël. «Los celos tienen ojos de lince», dice Bellamy. Por eso el amor y los celos son incompatibles. «Cuando el amor propio domina sobre los celos, el amor ha perdido su poder», afirma Lengret. «Los celos apagan el amor lo mismo que la ceniza apaga el fuego», escribe la reina de Navarra. «Las pasiones poderosas nacen por encima de los celos», dice La Rochefoucauld[816].

Esta interpretación de los celos, algo difusa y muy corriente, ha encontrado una forma precisa y psicológicamente motivada en la definición, esta vez bastante cincelada, dada por Baruch Spinoza. Para él, los celos son «un amor lleno de odio hacia el objeto amado, y de envidia hacia cualquier otro que disfrute del amor del primero». Aquí Spinoza utiliza con un gran acierto la imagen de la mezcla de dos líquidos, cuando éstos, penetrando el uno en el otro, se derraman y se enturbian, lo cual es designado con el término *fluctuatio*. Así ocurre también en los celos: el amor y el odio, entremezclándose, causan una *fluctuación*, un «derramamiento» del alma, por cuyo motivo la conciencia se enturbia y se vuelve opaca.

Los celos, según Spinoza, son precisamente aquel «derramamiento del alma» que proviene al mismo tiempo del amor y del odio, acompañados de la idea del otro, hacia el cual el alma siente envidia: «Hoc odium erga rem

amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret»[817].

¿Cuáles son los razonamientos que conducen a Spinoza a esta definición suya, ya clásica, de los celos?

El amor, dice él, tiende a la reciprocidad, más aún, a una reciprocidad perfecta. Cualquier disminución y perjuicio que experimentemos en este sentido los percibimos como una disminución de nosotros mismos, y por este motivo nos causan un fortísimo dolor. Un amor recíproco perfecto es un amor que nos absorbe por entero; queremos poseerlo plenamente, constituye nuestra suprema felicidad, que no deseamos compartir con nadie y no queremos repartir a nadie. Si el ser amado ama a algún otro más que a nosotros, nos sentimos entonces infinitamente infelices. Causa de nuestra infelicidad es este otro, objeto de nuestro odio; seguidamente, llegaremos a odiar también a la persona amada, porque nos ha privado de su reciprocidad, y envidiaremos a aquel que goza de esta reciprocidad. Así surge un amor que al mismo tiempo odia y envidia: los celos. Esta pasión es especialmente acendrada si algún otro ha llegado a dominar sobre nuestra felicidad; y cuanto más felices hemos sido, más intensamente se encenderán los celos, de tal modo que éstos, si no son refrenados por cualquier otra fuerza, oscurecerán toda nuestra alma: el odio al objeto amado será más fuerte cuanto más intenso haya sido con anterioridad el amor[818].

Estos son los teoremas más importantes en relación con esta cuestión[819]:

Prop. XXXV. «Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amicitiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidebit». «Si alguien imagina que el objeto amado se encuentra ligado a otro por un vínculo de amistad de igual fuerza o aún más estrecho que el vínculo por el que él lo poseía en soledad, se apoderará de él el odio hacia el objeto amado y la envidia hacia el otro».

Prop. XXXVI. «Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est». «Quien recuerda una cosa de la que una vez había gozado desea poseerla en las mismas circunstancias en las que la había gozado la primera vez».

Prop. XXXVII. «Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est». «El deseo que nace en razón de la tristeza o del gozo, del odio o del amor, es tanto más fuerte cuanto más fuertes sean estos sentimientos».

Prop. XXXVIII. «Si quis rem amatam odio habere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo majori quo Amor antea major fuerat». «Si alguien comienza a odiar el objeto amado, de tal manera que el amor resultara completamente abolido, experimentará, por una causa idéntica, más odio hacie él que si no lo hubiera amado nunca, y tanto más fuerte será el odio cuanto más grande fuese su amor anterior».

Según la concepción *corriente*, los celos son un tumor deforme, dañino para el amor; los motivos que causan *los celos* serían ajenos a la esencia del amor, y por eso *se considera* habitualmente que los celos han de ser eliminados del amor. Spinoza observa una relación mucho más estrecha entre el amor y los celos; para él, los celos no constituyen un acompañante fortuito del amor, sino su *sombra* fiel, que aparece sobre la pantalla de la vida anímica cada vez que el amor es enfocado bajo el prisma de la traición del amado; o más exactamente, los celos constituyen para Spinoza el *equivalente* necesario del amor, que aparece cuando las relaciones se deterioran. El amor *no desaparece*, sino que *se transforma* en celos. Mas con todo, también aquí, en el campo de los análisis spinozianos, cuando se piensa en el amor se lo concibe *independientemente* de los celos, aun a pesar de la plena reciprocidad que existe entre ambos; de tal forma que los celos, si bien se presentan como psicológicamente necesarios en determinadas condiciones, adquieren para los ojos de Spinoza una valoración negativa, como *animi fluctuatio*, como entenebrecimiento de la conciencia, como pasión irrefrenable. Los celos *en el mismo amor*, para Spinoza, *no son amor*; así, en cuanto *heterogéneos con el amor*, en la medida en que (a pesar de encontrarse con el amor en una relación causal, en una relación de equivalencia) constituyen en realidad un *no*-amor, en esta misma medida los celos son considerados dignos de censura. Resulta de este modo que también Spinoza, si hacemos balance de su pensamiento, permanece en la concepción corriente de los celos. ¿Cómo ha podido resultar esto?

Para responder a esta cuestión, recordemos el carácter *cosístico* y carente de vida de toda la filosofía de Spinoza. No disponiendo de la categoría de persona, Spinoza no puede diferenciar el *amor hacia un ser personal* del *deseo de una cosa*, confunde amor y concupiscencia o, más exactamente, sustituye el primero por la segunda. Leyendo su obra encontramos por todas partes una impersonal *res amata*, lo que debería traducirse como «cosa *deseada*», porque una cosa en cuanto tal no puede ser amada; sí, ciertamente: «res amata», pero nunca se trata de una *persona* amada, no se hace referencia a la persona, que es la única realidad a la que se puede aplicar con propiedad el epíteto de «amada». Es verdad que en la sociedad contemporánea podemos escuchar no raras veces, en diversas lenguas, expresiones del género de «golosina amada», «amo los cigarros», «amaba las cartas de juego», etc., pero a todo hombre sano le resulta claro que eso se trata, o bien de una aberración y oscurecimiento de la conciencia, o bien de un lenguaje forzado. No se puede amar «golosinas», «cigarros», «cartas», etc., estas cosas sólo se pueden *desear*. Pero el correlato del *deseo* es el odio acompañado de envidia; por eso en Spinoza aparece tan acentuado en la concepción inicial del amor este momento censurable del odio acompañado de envidia. Sin embargo, así como el amor no se identifica con el deseo, tampoco el odio acompañado de envidia se identifica con los celos, si bien es verdad

que estos últimos se relacionan con lo que Spinoza entiende por celos del mismo modo como el amor verdadero se relaciona con el deseo. Para comprender los celos en su naturaleza propia será necesario ponerlos en una relación mucho más estrecha con el amor, introducirlos en su misma entraña: de este modo, tras haber subrayado la naturaleza *personal* del amor, llegaremos a descubrir que los celos son el mismo amor, pero en su carácter de irreducible «alteridad» *(ino-bytii)*; hemos de mostrar que los celos son la condición necesaria y un aspecto indispensable del amor (su aspecto vuelto hacia el dolor), de modo que quien pretendiera suprimir los celos se llevaría con ellos también el amor. De un modo semejante, en la sensualidad se dan siempre combinados el odio con la envidia.

Para demostrar lo indicado, es necesario ante todo absolver a los celos de aquella carga de enjuiciamiento negativo que pesa sobre ellos. Los celos han sido tan frecuentemente confundidos con ciertos aspectos inconvenientes ligados a su forma de manifestarse, que las mismas palabras «celos», «tener celos», «*zelante*», por no hablar de «celoso», se han vuelto peyorativas.

Y con todo, ver la esencia de los celos en la suspicacia, en el amor propio mezquino, en la desconfianza, en la malevolencia, en la maldad, en el odio mezclado con envidia, etc., resulta tan incorrecto como presuponer que la esencia del amor se encuentra en la persistencia en no dejar en libertad, en el favoritismo, en la injusticia, etc., o considerar como esencia de la justicia la frialdad, la aspereza del corazón, su dureza y su crueldad. La suspicacia, el odio mezclado con la envidia, etc., representan unas *manifestaciones* de los celos que son malas, indebidas, egoístas, y que vienen generadas por la confusión del amor con el deseo. Contamos además con *dos series* de datos históricos que nos muestran que los celos no son algo reprobable, es más, que incluso nos indican directamente su carácter positivo y su legitimidad. En efecto, en primer lugar, el pueblo con la conciencia más pura de Dios, el elegido pueblo hebreo, que ha conocido y comprendido más claramente que ningún otro lo que es el amor de Dios, sostiene con insistencia, permanentemente, sin vacilaciones, que *Dios es celoso*. La Biblia entera está repleta e impregnada de *los celos de Dios*, y es imposible no tenerlo en cuenta. Después, en segundo lugar, el pueblo con la humanidad más pura, el genial pueblo heleno, que ha conocido y comprendido mejor que cualquier otro lo que es el amor humano en todas sus formas, presenta a su vez los celos como el rasgo fundamental que lo caracteriza en todos los ámbitos, como un trazo inseparable de su fisionomía. Fr. Nietzsche, en sus notas de «meditación» tituladas *Somos filólogos*, entre los tres «puntos elegidos de la Antigüedad», se propone tratar sobre «el ennoblecimiento de los celos. Los griegos son el pueblo más celoso»[820]. Y tampoco, de nuevo, podemos dejar de tener esto en cuenta. Si la genialidad más límpida y la fe más pura nos muestran los celos como una fuerza positiva y necesaria en la

esencia del amor, tanto humano como divino, significa que son realmente eso, que el amor celoso es algo totalmente diverso de las pasiones espurias que lo acompañan.

Pero ¿qué son entonces los celos *en sí mismos*? Son uno de los elementos del amor, que constituye su base y su fondo, la tiniebla primigenia en la que resplandece el rayo del amor. El amor es una libre elección: entre una *multitud* de personas, el Yo, por un acto de autodeterminación interior, elige a una, y establece una relación con esta persona (que es una entre muchas) como si fuera única, apegándose a ella con su propia alma. A ella, que es una persona corriente, el Yo quiere considerarla como extraordinaria; a ella, un tipo gris, como a alguien a quien hay que festejar; a ella, que no excede de lo cotidiano, como a una continua solemnidad. Ella está entre la muchedumbre, pero el Yo la llama y la traslada de la plaza pública a la cámara adornada de su propio corazón. El Yo dibuja su figura en una tabla cincelada en oro[821]. Y con razón, porque esta figura no es una caricatura, que es lo único que las gentes suelen dibujar en la mayoría de los casos; no se trata ni siquiera de un retrato, tal como son capaces de pintarlo los sabios y entendidos. Es la imagen de la imagen de Dios, un *icono*. El Yo, transgrediendo la «justicia» de la ley de identidad, por un acto metafísico de autodeterminación, no por el mero entendimiento, sino con todo su ser, decide ver en la persona elegida (una entre muchas) a alguien exclusivo, fuera de serie en relación con el resto; en una palabra: se determina a sí misma de tal modo en relación con la persona elegida que esta persona se convierte para ella en un «Tú». Repito que la amistad es *exclusiva*, como exclusivo es también el amor conyugal. «Poli-» es un signo de la imperfección del objeto del amor en cuanto tal, síntoma de que el «Tú» no se ha acabado de desarrollar como Tú. Tanto la poligamia como la «poli-filia» son falsas en su misma idea, y se ven obligadas inevitablemente, o bien a transformarse en algo *personal* (la primera en monogamia, la segunda en «mono-filia»), o bien a descomponerse y corromperse totalmente (la primera en relación con el deseo carnal, la segunda en relación con el propio interés), de modo que, de semi-personales que eran, pasan a ser una mera *cosa*. «No se puede –dice Aristóteles[822]–, considerando la amistad perfecta, ser amigo de muchos, así como no se puede al mismo tiempo estar enamorado de muchas personas. Una amistad semejante parece una perfección y, como tal, puede dirigirse sólo hacia un ser humano – Πολλοῖς δ'εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ'ἐρᾶν πολλῶν ἅμα ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἕνα πέφυκε γίνεσθαι».

Por otra parte, aunque hemos dicho aquí que el «Tú» al que se dirige el amor es en realidad uno entre «muchos», no deja de ser cierto tampoco que, en el amor, nos relacionamos con *cada uno* como con alguien único. Todo amor posee por esencia propia una fuerza selectiva, todo amor realiza un acto de elección, es *dilectio*, y por eso el amado es siempre el predilecto, el

elegido, el único. Precisamente en esto consiste la naturaleza *personal* del amor, fuera de la cual el amor no sería más que el *deseo* de una cosa; en este caso, permaneceríamos indiferentes si la cosa deseada tuviera que ser sustituida por otra cosa similar. La exigencia de la identidad numérica de la persona amada, aunque fuese en ausencia de toda identidad genérica indicativa, es decir, la fidelidad a una persona que se mantiene sin tener en cuenta sus *cambios*[823], es lo que caracteriza primeramente al amor, junto con *la transgresión* que éste realiza de la ley de identidad; por el contrario, la exigencia de la identidad genérica e indicativa de la cosa deseada (con indiferencia hacia su identidad numérica, que acaso ni siquiera comprende), y por eso mismo *el respeto* de la ley de identidad, son la característica del deseo. La conciencia de la unicidad: he aquí la condición del amor, incluso en sus manifestaciones más imperfectas; es más, incluso para la mera *ilusión* del amor resulta necesaria, si no la unicidad, sí al menos la ilusión de unicidad, de irrepetibilidad, de exclusividad, aunque los motivos por los que el amante se imagina como único a su ser amado estén tan poco fundados como los que mueven siempre a todo primer amor a considerarse único en el mundo y en la historia; del mismo modo son equívocos los motivos por los que se considera a sí mismo como único cada uno de los «únicos legítimos» herederos e intérpretes de Kant, así como, en fin, se afirma falsamente como único *El único* de Stirner. De otro modo resultaría absolutamente imposible la misma ilusión del amor, y no habría en las relaciones más que interés, suciedad y muerte. Ya sólo el pensar en la posibilidad de sustituir a una persona por otra, al ser una idea apoyada en el reconocimiento de la *homo-i-ousía*, es decir, en el carácter propio de *la cosa*, constituye un pensamiento pecaminoso que conduce a la muerte.

Por un acto incomprensible de elección, una persona ha sido convertida en única, ha sido llamada al rango elevado, regio, del «Tú». Ella ha consentido a esta elección. Ha dicho «Sí» y se ha colocado sobre la frente la corona de la grandeza. ¿Qué quiere ahora el «Yo»? Sólo una cosa: aquello que anhelaba, su propio amor. El «Yo» afirma el acto de su amor como eterno en su valor, y de este modo pretende su permanencia, su inmutabilidad. Esta afirmación interna se expresa en la ambición y el *celo* que le llevan a encarnar en el tiempo su eterno acto de elección del Tú amado. El «Yo» desea que el «Tú» no ponga obstáculos a su amor, es decir, que sea en relación con él verdaderamente un Tú. Que el «Tú» amado se comporte como único; que no baje de su pedestal de excepcionalidad, singularidad, elección. Nada cuenta si el «Tú» elegido es el más banal *en* la multitud y *para* la multitud. Porque para el «Yo», para el que ha hecho la elección, tiene que ser precisamente *Tú*, y ninguna otra cosa más fuera del hecho de ser *Tú*: de otro modo resultaría imposible el mismo amor, diversamente no podría encarnarse en el tiempo el acto mismo de la elección. Si así no fuese, entonces el «tiempo» no sería ya «imagen móvil de la eternidad»[824], imagen de la elección. El

«Tú» en relación con el «Yo» debe comportarse por su parte como Tú, y no como uno entre otros muchos, debe presentarse con corona regia, no en gorro de dormir. La conciencia de la necesidad de este comportamiento por parte del «Tú» para que el amor sea posible lleva consigo el deseo de plasmar en la realidad este estado de elección y, después, de reafirmarlo y conservarlo. El conjunto de todo esto es lo que representan *los celos*.

Pero ¿y si el «Tú» no desea algo así?, ¿y si el «Tú» se desdice *de un modo obstinado* del propio rango y elevada posición que ya había aceptado libremente? ¿Y si él, después de haber dicho «Sí» a la proposición que le había sido dirigida de enriquecerse de un nuevo *ser* –convertirse en «Tú»–; y si él, por frivolidad o empecinamiento, o por falta de sinceridad en el alto destino asumido sobre sí, demostrase *con su propia vida* que para él el «Yo» no es su Yo?; ¿y si, queriendo ser «Tú», no quiere sin embargo reconocer al «Yo» como Yo? Entonces el «Yo» no puede ni debe privarse de una *reacción* en contrarréplica. Esta reacción es precisamente la manifestación de *los celos*: el celo por su propio amor, es decir, la preocupación por la integridad moral, por la autenticidad y, finalmente, por la conservación de su amor. La exigencia impuesta al «Tú» por aquella reacción en nombre de la posibilidad misma del amor responde al deseo de que aquel carácter suyo de elegido sea efectivamente realizado, afirmado y protegido. Todo esto en su conjunto, lo repito, es lo que representan *los celos*. Una de dos: *o bien* el «Tú» se ve obligado a *aceptar* esta reacción en contra suya, esta lucha por el amor, estos celos, y entonces cambia; *o bien* debe *renunciar* a su rango, reconocer que *no es más* que una persona ordinaria, descener del trono y volverse a la masa gris, bajar del triunfo a la condición cotidiana. Para el «Yo» es imposible amar y no tener celos, es decir, no esforzarse en convertir al amado de nuevo en su Tú, una vez que el «Tú» ha dejado por sus hechos de ser un Tú. Por eso, si no se le reconociese el derecho y el deber de ser celoso, no le queda otra cosa que destronar al «Tú» de su dignidad. El «Yo» tiene que entregar al «Tú» al olvido, tiene que dejar de amarlo, porque sólo por este camino puede liberar al «Tú» de *la exigencia* de un amor *en correspondencia*. Pero el «Tú» se ha entrañado ya en el «Yo», se ha convertido en parte suya. Dejar de amar significa por eso privarse de una parte de sí mismo. Olvidar significa amputar de sí mismo un trozo de carne viva. Esto sucede cuando, por respeto a la libertad ajena, nos vemos obligados a extirpar del pecho, junto con el amor, también el mismo corazón.

El amor no conoce límites; nada constituye una frontera para él, ni el lugar ni el tiempo, el amor es universal. Pero este carácter universal del amor no sólo no excluye, sino que incluso *presupone* la particularización, la exclusión de otras relaciones, el aislamiento[825]. Porque el amor tiene como raíz *lo más sagrado* del alma, y es posible tan sólo en la medida en que es-

te íntimo santuario permanece vivo. Proteger la perla del alma significa proteger el mismo amor; ser negligente con el propio núcleo sagrado significa ser negligente con el amor. El amor no es sólo universal, sino también circunscrito; no es sólo ilimitado, sino que también está enclaustrado. Las palabras que el Señor ha pronunciado a este respecto no son aceptadas en la actualidad, y se las considera ásperas y crueles; pero lo más significativo es que en «la madre de todos los libros», en el Evangelio, vienen situadas *inmediatamente después* del discurso que nos invita a no juzgar al prójimo, tras la parábola de la viga y la paja en el ojo. «Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces podrás ver para sacar la brizna del ojo de tu hermano» (Mt 7, 5). Y en antítesis con este pensamiento, como si chocaran dos filos de navaja, se encuentra este dicho: «No deis a los perros lo que es santo, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus patas, y después, volviéndose, os despedacen» (Mt 7, 6). Como explicando esta sentencia, san Serafín de Sarov nos enseña: «Lo mejor que tenemos en el alma no debemos exponerlo sin necesidad; no descubras a todos los secretos de tu corazón»[826].

Así que, por una parte: «no juzgues», pero por otra: «considera perros y puercos» a aquellos a los que no conviene revelar los secretos del corazón. Descúbrelos solamente ante algunos, tus elegidos, separados del rebaño de los puercos. Esto constituye una *antinomia*, equivalente de modo aproximado a la antinomia *del amor* y *los celos*.

Para aclarar (aunque sólo sea de un modo aproximativo) por medio de un ejemplo lo dicho hasta ahora, transcribo de nuevo un fragmento del diario que ya tuve ocasión de citar[827]. Se trata de la anotación de una conversación, real o imaginada, con el amigo. Hela aquí:

«–Te comportas de esta y de aquella manera. Te escondes, te haces el misterioso, deseas una plena independencia, te agobia la confesión de las cosas, tanto la propia como la del amigo.

–Bien, pero ¿acaso no sabes que yo me comporto así *en toda ocasión* y *en todas partes*?

–Aunque esto no es totalmente cierto, y tú no eres así absolutamente *con todos*, *en toda ocasión* y *en todas partes*, mira: aunque así fuera, esto no me vale como respuesta. La 'amistad' es amistad precisamente porque algo procedente del otro[a] se me transmite a mí, y al otro le llega algo procedente de mí. Las 'relaciones' son precisamente relaciones porque ponen en contacto a alguien con alguien, es decir, con el otro; *relacionan*[b], o sea, sacan a cada uno del estado de autorreclusión propio del egoísmo y de la

a. «Amistad»: *druzhba*; «del otro»: *drugogo*, de *drug*, «otro», y de aquí «amigo».

b. «Relaciones»: *otnoshenija*; «relacionan»: *otnósiat'*, de *otnesti*, partícula *ot-*, «a partir de», *nesti*, «llevar»; cf. el latín *fero*.

angostura del propio corazón, porque 'amplían el ser' de la persona, como decía Spinoza…

–Pero, compréndelo, si es así mi natural…

–Bien, ¿y qué? La *naturaleza* de cada uno es así: egoísta y angosta. Pero la amistad es la que abre la espita para la afluencia de una nueva realidad. La amistad nos ha sido dada para que no seamos 'eunucos con el alma helada'[a], porque la castración del alma es el peor de los defectos, lo más terrible que pueda suceder con un ser humano.

–Y si yo soy *siempre* 'eunuco'…

–En el amor nuestra personalidad deja de ser como ha sido 'siempre', como es 'en todas partes', como es 'con todos'. La vejez, la decrepitud del alma, desaparecen. El alma se renueva y rejuvenece.

–¿Pero acaso entre nosotros no hay relación alguna? La vivimos de algún modo…

–Aquí está el problema, en este 'de algún modo'. Porque si no se dan aquellas relaciones de las que hablaba, si las 'relaciones' no correlacionan a nadie y los 'vínculos' tampoco vinculan a nadie, entonces es que no existen en absoluto, y las personas no viven en la amistad, no se encuentran la una en la otra, sino que se encuentran viviendo en sí mismas y por sí mismas, en el *amor-de-sí* (*v sebiá-liubii*). Si tú estás conmigo 'como con todos' y te comportas en relación conmigo 'como siempre y en todas partes', esto demuestra de la mejor manera que tú no conoces ni la amistad, ni las relaciones, ni los vínculos…

Comprende que yo lo que quiero no es tu amor o desamor, no amistad o enemistad, sino simplemente *determinación*, para saber si merece la pena derrochar y gastar las fuerzas en este campo de la amistad, esperando aunque sea una lejana recolección, o más bien tengo que renunciar desde el principio al pensamiento de un futuro mejor, abandonar un campo estéril y empedrado y ocuparme entonces de una vez con 'mis propios' asuntos. Pero tú te haces el sordo. 'Percibiendo con alma indiferente el bien y el mal', te callas. ¿Vas a permanecer así por mucho tiempo?…».

Un corazón herido por el Amigo no cicatriza con nada, salvo con el Tiempo, más aún, con la Muerte. Pero el Tiempo lava sus llagas, llevándose también consigo en su alejarse la parte enferma del corazón, lo cual constituye ya una mortificación parcial; y la Muerte acaba destruyendo al hombre entero. Por consiguiente, el hombre, mientras esté vivo, no podrá ver curadas las heridas que le provocó la amistad, ni librarse de su dolor. Habrá de caminar siempre con ellas, para mostrárselas al Juez Eterno.

Fíjate en la parábola del Señor acerca de los «llamados» y los «elegidos» (Mt 22, 2-14; Lc 14, 16-24). ¡Cuánta amargura se esconde en ella, una

a. Expresión de Pushkin.

amargura secreta e infinita, el dolor de un corazón que ha sido herido en el centro de su mismo amor! Eran los queridos, los llamados, aquellos por los que el mismo Dios sentía celos, por quienes Él lo había hecho *todo*, como no había hecho por ningún otro pueblo… y ¿qué resultó? Ellos no quieren ser elegidos, no acogen su propia salvación. Peor aún, ni tan siquiera están dispuestos a mostrarse simplemente delicados, a responder a la llamada del Amor que les concede su don supremo, que los convierte en sus propios amigos. Permanecen indiferentes al amor del Amor. Y entonces: «Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad, y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, y ciegos y cojos». Y como había quedado más sitio dijo todavía: «Sal a los caminos y cercas, y obliga a entrar hasta que se llene mi casa» (Lc 14, 21-23). ¡El banquete del amor, que había preparado para los íntimos del corazón, no ha tenido a quién ofrecérselo: al final, se ha llenado con los paseantes de la calle!

En la amistad tienes que hacerlo *todo*, tienes que empeñarlo *todo*, para superar el muro que se interpone entre los corazones de los hombres. No escatimando fuerzas, has de luchar por la comunión hasta el sudor, hasta la sangre del martirio, hasta la muerte. Tienes que entregar la vida por tu amigo, porque lo primero de lo que hay que liberar a los amigos es de la insinceridad, de la frialdad, del encerramiento en sí mismos. Pero hay una frontera con la que acabamos topándonos de frente, un límite que no te es dado traspasar. Existe un muro que no puedes demoler ni con la frente ni con un ariete. Y una vez que has llegado a *este* límite, cuando te encuentras ya cerca de este muro, entonces tienes que marcharte. Con todo el dolor del corazón, tienes que extirpar de ti mismo tus propios sentimientos, aun a riesgo de arrancarte un trozo de carne viva; tienes que desembarazarte de lo que resulta imposible; y resulta imposible precisamente mostrarle al otro que lo imposible, o sea, el amor, es posible. El mismo Salvador del mundo, cuando llegó al límite en su relación con el pueblo escogido por Dios, es decir, cuando estuvo claro que era ya imposible conmoverlo mediante el amor, Él mismo se echó atrás. «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus polluelos bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa» (Mt 23, 37-38).

Del análisis del concepto de *los celos* que hemos llevado a cabo resulta evidente su profunda relación con la superación de la ley de identidad, este fundamento primero del entendimiento. Teniendo esto en cuenta se comprende por qué los celos, incluso en sus más cándidas manifestaciones, merecen solamente una mirada de reojo, malintencionada, por parte del entendimiento; se comprende por qué el «buen sentido» y su hija legítima, la ironía, se la toman tan a gusto con los celos, incluso cuando se alude a ellos sólo *in abstracto*, en línea de principio. Como el amor, también los celos

(ese otro amor) combaten contra el entendimiento, abriendo con su presión una brecha en su baluarte principal, la ley de identidad. Y en este sentido los celos son profundamente injustos. Si la irracionalidad de los celos atrae sobre ellos el juicio de la inteligencia, que los declara «absurdos», su carácter injusto, por su parte, suscita una valoración irritada por parte de la ética, que los considera como algo «inmoral». He aquí una causa más que aumenta la oscuridad de la noción de *los celos*.

Los datos de la etimología confirman las conclusiones a las que nos ha conducido nuestro análisis metafísico del concepto de los celos. En la lengua rusa[828] la noción de los celos (*révnost'*) aparece caracterizada en su línea fundamental como poder, como *fuerza*, como *tensión*, y de ningún modo presenta un matiz de temor, de odio o de envidia. Algunos investigadores ponen en relación la palabra *rev-n-iv* (celoso) y sus correspondientes derivados *rev-n-o-va-t'* (tener celos) y *rev-n-ost'* (celos), con los latinos *riv-al-is*, *riv-in-us*, y las palabras francesas *riv-al*, *riv-al-is-er*, *riv-al-it-é*. Con todo, aunque así fuera, queda por aclarar cuál es el significado de la raíz de esta palabra. No es difícil dar una respuesta a esta pregunta. *Rev-n-iv*, por su forma paleoeslava рьв-ьн-ив-ъ (*r'v-'n-iv-'*), se relaciona con la misma raíz de la familia de palabras *rv-en-i-e*, *rev-n-ost-yi*, *rev-n-i-tel-'* (celo, celoso), porque para estas últimas los derivados paleoeslavos serán рьв-єн-и-є, ръв-а-н-ь (*r'venie*, *r'van'*), es decir, *lucta*, lucha. *Révnost'*, evidentemente, significa lo mismo que *rvenie* (ahínco, ardor), *revnivyi* (celoso), lo mismo que *revnitel'* (adepto, secuaz), *revnovat'* (tener celo), lo mismo que *rvat'* (arrancar, extraer, romper) o, más frecuente, *rvatsia* (desvivirse por hacer algo, ansiar algo). La palabra serbia *rv-a-ti* tiene el sentido de *eniti*, *rv-a-ti se*, *certare*. Aquí se dan correlaciones con las palabras sánscritas: *ar-v-an* (que corre rápido, precipitadamente), *aruva* (ágil, veloz, ecuestre); con las griegas: ὀρέFοντο (se han apresurado), ὀ-ρού-ει (darse prisa, lanzarse); con la latina *ru-i-t*, la expresión del antiguo sajón *aru*, del antiguo nórdico *örr* (rápido, presto, ecuestre).

Tanto el «tener celos (*révnost'*)» como el «tener celo (*rvenie*)» implican ya, conforme a su raíz, la presencia de *fuerza*, *potencia*, *tensión*, todo lo contrario de la molicie, indolencia, debilidad. Por eso el verbo *revnovat'* se utiliza no raras veces con el significado de «lanzarse a algo con fuerza, con energía», «ser enérgico en algo». *Revnovat' chego*, o bien *porevnovat' chego* (tener celo de algo) significa, según V. Dahl, «emplearse con todas las fuerzas», «pretender algo con celo». Así, se dice: *revnúiu znanii* (tengo deseos de conocer), *revnúiu nebésnogo tsarstva* (me empeño por el reino celeste), *revnuite zhe darovanii bolshij* (aspirad a los dones superiores). *Revnovat' komu*, *chemu* (tener celos de alguien, de algo) significa: «rivalizar, emular, perseguir, esforzarse por llegar primero, sin ceder en la lucha». De este modo, Lomonósov ha utilizado la expresión: *revnuite náshemu prime-*

ru (seguid con celo nuestro ejemplo); igualmente, se dice: *ya vsegda revnoval uspéjam ego* (yo siempre he tenido celo por su éxito), etc. De todo esto podemos decididamente concluir que *révnost'* significa ante todo, como indica V. Dahl, «aplicación ardiente, tensión», destacando siempre que ese empeño es «por algo» o «hacia alguna cosa»; en este preciso sentido se dice: *révnost' po sluzhbe* (celo por el servicio), *révnost' k sluzhbe* (aplicación al servicio), *révnost' ne po rázumu* (un celo desmedido). Asimismo, *révnostnyi* (celoso) significa: «con la mayor aplicación, tenacidad, muy cuidadoso, entregado con toda el alma a una obra»; así se ve en la expresión: *révnostnyi pobórnik pravdy* (campeón ardiente de la verdad)[829].

Del mismo modo, el griego ζῆλος o, en la forma dórica, ζᾶλος tiene como significado propio «ardeur, zèle»[830], después «rivalité, haine (odio)» y, sólo al final, «envidia, *jalousie*», es decir, los celos tal como suelen ser concebidos por el lenguaje intelectualista y como no los concibe en absoluto ningún pueblo viviente. Conforme a este lenguaje, el verbo ζηλόω significa «rechercher avec ardeur, envier». Por lo que respecta a la etimología de estas palabras, disponemos de un espectro tan grande de diferentes hipótesis, por lo demás artificiales, que sería arriesgado afirmar algo con pretensiones de exactitud[831]. Podemos indicar sólo que, según Prellwitz, la palabra ζῆλος proviene de la raíz √*jâ*, es decir, propiamente, «ser ferviente, vehemente, *heftig sein*», del mismo modo que el verbo ζητέω, «buscar, intentar con obstinación».

La lengua latina no nos ofrece en el presente caso nada nuevo: la palabra *zelotypia* (envidia) constituye un préstamo del griego y procede, por consiguiente, de ζῆλος.

Finalmente, en la lengua hebraica antigua, tanto «*rvenie*, el celo», *Eifer*, como «*révnost'*, los celos», *Eifersucht*, son expresados por una sola palabra, esto es, קִנְאָה, *qin^e'ah*, procedente de la raíz semítica común √קנא, √qn'. Esta raíz compuesta de tres letras no contiene en sí misma ni en lo más mínimo el matiz que los celos adquieren en la concepción intelectualista; así, en la lengua árabe tiene el significado de «volverse muy rojo, *hochrot werden*»; en la siriaca «ser de color oscuro, *dunkelfarbig sein*». Desde aquí, ya en la lengua hebraica y en las restantes lenguas semíticas √קנא, √qn', significa «ser celoso, apasionado». La misma palabra קִנְאָה, *qin^e'ah*, significa en primer lugar «la pasión del amor combinada con los celos», después «rivalidad» y de nuevo «celos», «los *celos* de Dios por su Gloria»[832].

Existe aún una palabra que algunos[833] reconocen como equivalente del ruso *révnost'*, celos. Es שְׁקִידָה, *sh^eqidah*. Pero la palabra *sh^eqidah*, menos aún que *qin^e'ah*, no contiene en sí el concepto de «los celos» en el sentido específico de la palabra. En efecto, *sh^eqidah* proviene de la raíz semítica

común √שקד, *shqd*, que corresponde en lengua fenicia a las nociones de «respetar, venerar, apreciar algo, *auf etwas achten*», y en la lengua utilizada en la Mishnah y el Targum ha recibido el significado de «ser celoso, *eifrig sein*»[834].

Así pues, este es el resultado general al que hemos llegado: tanto la etimología como el uso en la lengua hablada de la palabra *celo* y de sus derivados confirman sin discusión el análisis metafísico de la noción de los celos que hemos llevado a cabo más arriba. En conclusión: los celos vienen definitivamente liberados del juicio condenatorio que pesa sobre ellos, y han de considerarse tan sólo como expresión necesaria, o mejor, como un *aspecto* necesario de un amor poderoso. Comprendemos así por qué la Palabra divina le atribuye a Dios los celos de una manera tan frecuente y con tanta insistencia. De otro modo resultaría totalmente incomprensible cómo un estado de ánimo que fuera en sí mismo condenable habría llegado a ser una imagen adecuada para expresar algo que está presente en la vida divina. Porque el hecho es que en ningún momento, por ningún tipo de «antropopatismo», le son atribuidos a Dios el pecado, o la concupiscencia, o la mentira. Si los celos le son atribuibles, entonces, cualquiera que sea el modo como los concibamos en Dios, podemos afirmar por anticipado que se trata de algo *santo*; y por eso mismo, los celos en el hombre no constituyen por principio algo indebido e infame. Por las explicaciones desarrolladas aquí resulta evidente que no hemos de ver un forzado «antropopatismo» en esta atribución de los celos a Dios, sino una designación exacta de la esencia de las cosas. Porque *los celos* son una noción *ontológica*, no psicológica ni moral.

Pero los celos son mucho más que un momento necesario del amor. Según la interpretación propugnada por san Isaac de Nínive, *el celo* constituye un aspecto necesario de *todo* lo bueno que pueda hallarse en el hombre. Representa en general la fuerza que convierte en realidad los buenos deseos. «A aquel que tiene buenos deseos, un obstáculo no le puede impedir llevarlos a cabo… Esto es así por la siguiente razón: A todo pensamiento bienintencionado, en el principio de su movimiento, le sigue una especie de *celo*, el cual se asemeja por su ardor a un carbón encendido; y este celo habitualmente protege aquel pensamiento y no permite que se acerque a él ningún obstáculo, ningún impedimento y ninguna barrera, porque este celo adquiere una gran firmeza y la fuerza inefable para proteger hora tras hora al alma de la debilidad o del temor, cuando la agobian todo género de circunstancias incómodas. Y así como este primer pensamiento es la fuerza de un deseo santo, asentado por la naturaleza en la esencia del alma, así también este celo es un pensamiento movido por una *fuerza de irritación* en el alma, fuerza que nos ha sido dada por Dios para nuestro provecho, para que

respetemos los límites naturales, para expresar la noción de nuestra libertad por la realización del deseo natural que se encuentra en el alma. Es *una virtud sin la cual no se puede llevar a término el bien*, y se llama *celo* porque de un momento a otro pone en movimiento al hombre, lo despierta, lo inflama y fortalece. Alguien… con sus propias palabras llamó a este celo 'el perro y guardián de la ley de Dios', es decir, de las virtudes…»[835].

A continuación, el santo padre explica que el celo nace de una doble motivación: el temor a perder un bien y el empeño en conservarlo; y es por esto por lo que el debilitarse del celo constituye el síntoma de una recaída en el mal, ocasionada sea por el enfriamiento espiritual, sea por la autosuficiencia y el orgullo: indica que la relación con el bien propio del espíritu ya no es viva ni personal, sino posesiva y carnal, como si uno estuviera tratando con un objeto que pudiera tener bajo llave y del que pudiera seguir disponiendo, y no ya con algo que exige para sí la entrega de la propia vida.

Así pues, la aspiración a la Columna y el Fundamento de la Verdad se hace realidad y es mantenida por *el celo*, esta fuerza de nuestro espíritu que la conciencia contemporánea recusa y excluye como algo desdeñable.

Propter constantiam. Por la constancia

XIV. Posfacio

Ahora, al final de este camino que nos ha resultado más bien largo, conviene que volvamos la vista atrás: hemos alcanzado la altura, revisemos desde aquí nuestro propio recorrido partiendo del punto inicial.

Existen *dos* mundos, y *este* mundo acaba siempre desmoronándose por las contradicciones, a menos que viva de las fuerzas del *otro* mundo. En las tendencias afectivas se da la contradicción de sentimientos contrapuestos; en la voluntad aparece la oposición de los deseos contrarios; en la inteligencia se contradicen pensamientos enfrentados. Las antinomias ponen en desacuerdo todo nuestro ser, escindiendo la vida entera de la criatura. ¡En todas partes y siempre se dan contradicciones! Y por el contrario, en la fe, que vence las antinomias de la conciencia penetrando a través de sus estratos más sofocantes, se encuentra el firme cimiento de piedra desde el cual es posible trabajar en la superación de las antinomias de la realidad. Pero ¿cómo acceder a esta Roca de la Fe?

Las contradicciones del sentimiento reclaman el ejercicio de la voluntad, pero aquí también encontramos un tumulto de voces discordantes; entonces nos dirigimos al entendimiento. Mas tampoco él se ha mantenido intacto, también la razón se desparrama en antinomias. Son innombrables, tantas cuantos puedan ser los actos del razonamiento. No obstante, como ya dijimos, todas las antinomias se resumen esencialmente en este dilema: «o

bien la finitud o bien la infinitud». Este conflicto entre lo finito y lo infinito en el interior de la razón empecatada, o entendimiento, es expresión de la profundísima contraposición de las normas fundamentales de la *misma* razón en su estado actual, que es consecuencia de la caída. Debido a su naturaleza pecaminosa, el entendimiento posee un carácter antinómico, porque él obedece a dos leyes, tiene dos centros, está dispuesto siguiendo dos ejes. Más precisamente: la *estática* y la *dinámica* del entendimiento se excluyen mutuamente, y al mismo tiempo no pueden existir la una sin la otra.

Por una parte, en el momento *estático*, que es el plano del dato inmóvil del concepto, cada A es A, y toda la fuerza del pensamiento consiste aquí precisamente en diferenciar todo A de no-A, manteniendo firmemente esta diferenciación. Para pensar A tenemos que aislarlo de todo lo que no es A, es decir, tenemos que singularizar y delimitar A separándolo de no-A. Para ser pensable, A debe ser por esencia algo *finito*. No podemos concebir un *proceso* si no es descomponiéndolo en la sucesión de sus estados estacionarios, en una sucesión de momentos inmóviles[836]. Y no podemos tampoco pensar un *continuum* sin desintegrarlo en un conjunto discontinuo formado por sus elementos puntuales[837]. El movimiento lo descomponemos en una serie de estados de reposo, como hace el cinematógrafo, y lo continuo en una multitud de elementos que ya no se pueden dividir. En esto se basan las «paradojas» de Zenón, que seguirán siendo verdaderas a pesar de cualquier objeción: la flecha que vuela, etc.[838]

Por otra parte, en el momento *dinámico*, el de la búsqueda del *fundamento* de los conceptos, es decir, en el plano de la definición y la demostración, cada A tiene que poseer su fundamento en no-A. La esencia de toda explicación consiste precisamente en reducir A a aquello que ya no es A, a no-A, porque si no, la explicación sería una tautología. Cuando preguntamos: «¿Qué es A?», la respuesta suena: «A es B»; con otras palabras, lo que se hace es sacar a A de su auto-identidad «A = A» y hacerlo equivaler a B, a aquello que no es idéntico a A.

«Pensar clara y distintamente» significa entender por A precisamente A y nada más. «Explicar» y «demostrar» significa sobrepasar con el pensamiento los límites de A para llegar a B. «Pensar clara y distintamente» supone quedarse fijo en A y no desviarse hacia no-A. «Explicar», es decir, «definir» y «demostrar», supone ir de A a B, a lo que no es A. Pero para ir de A a B es necesario previamente establecer A en cuanto A; es decir, que para «explicar» y «demostrar» A es necesario antes «pensarlo clara y distintamente». Pero para ello es necesario *comprender* este A, es decir, es necesario «explicarlo», o sea, «definirlo» y «demostrarlo»: esto significa establecer A en cuanto no A. Pero para lograr esto precisamos de nuevo haber establecido A en cuanto A… Y así el proceso continúa *ad indefinitum*. Las funciones de la razón se presuponen la una a la otra, pero al mismo tiempo se excluyen. Toda explicación no tautológica reduce A a no-A. Todo pensa-

miento claro y distinto establece la identidad A=A. La afirmación de A en cuanto A y la afirmación de A en cuanto no-A: he aquí los dos momentos fundamentales del pensamiento. Por una parte tenemos una multiplicidad estática de conceptos, ya que cada uno de los A múltiples se afirma por su contraposición a todos los restantes; por otra parte tenemos su unidad dinámica, ya que cada uno de los A múltiples se reduce a otro, éste a un tercero, y así sucesivamente.

La multiplicidad estática de los conceptos y su unidad dinámica son incompatibles entre sí: por una parte, en efecto, el entendimiento tiene que permanecer fijado en un dato (que es por definición algo único), y moverse en lo finito (que es siempre limitado); por otra parte, ha de que sobrepasar el ámbito entero de lo dado (y con ello la unicidad) y superar la finitud (y con ella la limitación), porque toda explicación exige una serie *infinita* de eslabones explicativos o demostrativos, *cada uno de los cuales* destruye la identidad consigo mismo del concepto del objeto explicado. Esta violación de la auto-identidad, repito, no puede tener *nunca* fin, porque *cada* definición exige una nueva definición y *cada* demostración necesita una nueva prueba. Hemos definido o demostrado A por medio de B, pero nos vemos obligados a plantear las mismas cuestiones con respecto a B. Basta con que les demos respuesta definiendo o demostrando a B por medio de C para que tengamos que repetirlas de nuevo respecto a C, etc. Y asi, la primera de las normas de la razón exige la detención del pensamiento, mientras que la segunda exige su movimiento ilimitado. La primera le obliga a establecer A, y la segunda a reducirlo a B. La primera es *la ley de identidad*, la segunda *la ley de razón suficiente*.

No es necesario precisar que durante todo el proceso de la investigación se ha entendido por ley de identidad el conjunto de las *leyes analíticas del razonamiento*, o la denominada «ley lógica de la forma»[839], es decir, la ley de identidad y sus inevitables acompañantes: la ley de no contradicción y la de tercero excluido, ya que las tres tratan de lo mismo desde diversos aspectos. Estas leyes expresan precisamente, como indica Hagemann[840], la necesidad de «concebir el objeto del pensamiento siendo *este* objeto y ningún otro, y de reunir en él todas las definiciones que le son propias». O también, como pone de manifiesto V. Wundt[841], «la ley de identidad significa simplemente la cohesión –*Stetigkeit*– de nuestro pensamiento». Siendo «la ley fundamental del conocimiento», determina ante todo «el proceder de nuestro pensamiento en relación con el objeto». De modo semejante, R. Schubert-Soldern[842] considera que las leyes de identidad y de no contradicción no son «más que los dos *aspectos* de la misma ley, para la cual todo está dado según una cierta diferenciación primigenia, porque ambos aspectos proceden de la multiplicidad –*Vielheit*–, y no se da esta multiplicidad donde no se da diferencia». Se podrían añadir otras confirmaciones de este punto de vista según el cual en estas tres *leyes analíticas* se mani-

fiesta *una misma* actividad: el aislamiento, la delimitación y el establecimiento del objeto del pensamiento, la estática del pensar, una especie de *celos* de carácter lógico[843]. Pero contentémonos con lo dicho.

Todas las normas del entendimiento se reducen a la ley de identidad, entendida en el sentido que acabamos de precisar, y a la ley de razón suficiente; pero estas normas radicales y reductoras son incompatibles entre sí, y por su discordia conducen a la aniquilación de la razón. La base del entendimiento es la ley de identidad, y su trama, la ley de razón suficiente. El tejido de la razón, entrelazado de *finitud* e *infinitud* (la mala infinitud, lo ilimitado), se desgarra en contradicciones. El entendimiento precisa de sus *dos* normas en la misma medida, y no puede funcionar sin la primera, el principio de la finitud, o sin la segunda, el principio de la infinitud. Y sin embargo, *tampoco* puede funcionar aplicando *ambas* normas a un tiempo, dado que son incompatibles. Las normas de la razón son necesarias, pero son imposibles. El entendimiento se muestra enteramente antinómico en su más fina estructuración. Las antinomias de Kant no hacen otra cosa más que *entreabrir* las puertas de los bastidores de la razón. Aun así estas antinomias, presentadas con una plena conciencia y de modo directo ante la faz de la época de las Luces como *desafío* al racionalismo del siglo XVIII, representan el mayor mérito *moral* de este Copérnico de la filosofía.

Lo que sucede es que este carácter antinómico de la estructura fundamental del entendimiento plantea una cuestión de fondo respecto a la misma razón: «¿Cómo es posible la razón?». El presente trabajo, en el conjunto de su desarrollo, representa un intento de responder a este interrogante.

¿Cómo es posible la razón?

A esta pregunta hemos respondido: «La razón es posible no en sí misma, sino por el objeto de su pensamiento. ¿En qué caso?; sólo en uno: que se dé para ella un objeto de tal condición que en él *coincidan* las dos leyes contradictorias de la actividad racional, es decir, la ley de la identidad y la ley de razón suficiente»; con otras palabras, «la razón es posible sólo por medio de un pensamiento de tal característica que en él los *dos fundamentos del razonamiento*, es decir, el principio de la *finitud* y el principio de la *infinitud*, formen de hecho *un solo* principio». O aún: «La razón es posible a condición de que posea un objeto en el cual, debido a su naturaleza característica, la identidad del entendimiento consigo mismo suponga al mismo tiempo su afirmación de lo otro, y viceversa: su afirmación de lo otro constituya al mismo tiempo su identidad consigo». O aún: «La razón es posible cuando la finitud pensada por el entendimiento es un infinito, y viceversa: cuando el infinito pensado por el entendimiento es una finitud». O finalmente: «La razón es posible si le es dado el Infinito Actual Absoluto». Mas

¿qué tipo de Infinito es éste? Se ha mostrado que este Objeto del pensamiento que hace posible la razón es la Unidad Tri-hipostática. La Unidad Trina, que es el objeto de toda la teologia, el tema de toda la liturgia y finalmente el precepto que orienta la conducta de toda la vida, representa también Ella misma *la raiz de la razón.* El entendimiento es posible porque existe la Triple Luminaria, y lo es en la medida en que vive de su Luz.

Nuestra tarea sucesiva ha consistido en esclarecer las condiciones formales y después las reales en las cuales aparecia como dado un Objeto tal, un *Infinito Finito* asi, es decir, la *Trinidad Uni-Substancial.* De la cuestión de *la fe en la que se cree* –fides *quae* creditur– hemos pasado a la cuestión de *la fe por la que se cree* –fides *qua* creditur–, y por consiguiente a la cuestión de su modo de originarse en el creyente. Después de haber precisado el «qué» y el «cómo» de la fe, nos hemos visto obligados a enfrentarnos a un nuevo problema: el de las condiciones del nacimiento de la fe. Estas condiciones están determinadas por una alternativa: «o bien... o bien...», como corresponde a la *libertad* del acto de fe. El primer «o bien...» es *la gehenna*; el segundo «o bien...» es *la ascesis. O* lo uno *o* lo otro: entre la gehenna y la ascesis, *tertium non datur*. Pero tanto la primera como la segunda vía están fundadas en la naturaleza doble del sujeto que ha de acceder a la fe. Hemos tenido que ocuparnos necesariamente, pues, de esta duplicidad inherente a lo creado, y con ello la cuestión se ha *desdoblado.* En primer lugar ha sido examinada *la naturaleza incondicional de lo creado*, para pasar al estudio de aquellas *condiciones vitales* por las que se forja su carácter empirico. La primera cuestión, que brota de la idea de *la imagen de Dios* en el hombre, es esencialmente la cuestión de la *Iglesia mistica*; la segunda, que está fundada en la idea de *la semejanza de Dios* en el hombre, es la cuestión de la Iglesia bajo su aspecto *terreno* y *propiamente humano*, como el medio donde cada uno debe llevar a cabo su propia obra ascética. El terreno psicológico para el crecimiento de *este* aspecto de la vida eclesial lo proporcionan *el amor* y *la amistad*, ἀγάπη y φιλία.

Es asi como la conciencia se encamina hacia «la Columna y el Fundamento de la Verdad».

En fin, preguntándonos de nuevo qué es la Columna y el Fundamento de la Verdad, recorremos con el pensamiento la serie de respuestas que se han ofrecido aqui. La Columna de la Verdad es *la Iglesia, la certeza, la ley espiritual de identidad, la obra ascética, la Unidad Tri-hipostática, la luz del Tabor; el Espíritu Santo, la integridad espiritual («tselomudrie»), la Sofia, la Santísima Virgen, la amistad* y, una vez más, *la Iglesia*.

Para llegar hasta la Verdad es necesario renunciar a la propia aseidad, es necesario salir de si mismo; pero esto supone para nosotros algo absolutamente *imposible*, porque somos carne. Pero, repito, ¿cómo es posible en-

tonces, en estas condiciones, asirse a la Columna de la Verdad? No lo sabemos ni lo podemos saber. Sabemos solamente que a través de las fisuras entreabiertas de la razón humana se vislumbra el azul de la Eternidad. Resulta inaccesible, pero es así. Y sabemos que «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y no el Dios de los filósofos y de los sabios»[844], viene hasta nosotros, se aproxima al lecho en el que yacemos en la noche, nos toma de la mano y nos conduce de un modo que ni siquiera habríamos podido imaginar. Para el hombre esto «es imposible, pero todo es posible para Dios» (Mt 19, 26; Mc 10, 27). Y he aquí que «la misma Verdad impulsa al hombre a buscar la verdad – αὕτη ἡ Ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν»[845]; la misma Verdad Tri-Una hace por nosotros lo que nos es imposible. La misma Verdad Tri-hipostática nos atrae hacia Sí.

¡Gloria a Ella por los siglos!

«ADORAMOS AL PADRE
Y A SU HIJO, Y AL ESPÍRITU SANTO,
SANTÍSIMA TRINIDAD EN UNA SOLA SUBSTANCIA,
CANTANDO JUNTO CON LOS SERAFINES:
¡SANTO, SANTO, SANTO ERES TÚ, SEÑOR!»
AMÉN.

Explicación y demostración de algunos pormenores que en el texto se suponen ya demostrados

In motu quiesco. Permanezco sereno en la agitación

XV. Algunas nociones sobre la teoría del infinito[846]

Solemos oír a menudo en medio de una conversación habitual las expresiones *infinito*, *infinitud*; pero basta con que solicitemos una explicación de estas palabras para encontrarnos con una mirada perpleja. Sin embargo, si en un público amplio este fenómeno no se debe más que a la falta de comprensión, entre los profesionales del trabajo intelectual se manifiesta a veces en este campo una *tergiversación* del sentido de los términos e incluso una total confusión. Ni siquiera mentes muy poderosas y refinadas se han visto libres de incertidumbres y reticencias en la cuestión del concepto del *infinito*. La insuficiencia de espacio no nos permite, por desgracia, aducir una serie de ejemplos instructivos, pero el lector, partiendo de las explicaciones que siguen, se dará cuenta por sí mismo de quiénes son los autores a los que podríamos haber hecho referencia aquí.

Por lo demás, las dificultades dependen solamente en parte e incluso de un modo insignificante del carácter abstracto de la cuestión; la causa principal de la confusión la constituye la tendenciosidad del pensamiento, la falta de voluntad o de capacidad para afrontar de una manera directa el objeto de investigación. Se aborda el campo de estudio con la convicción de que se trata de algo ya conocido; y hace entonces acto de presencia un conocimiento ilusorio, aquel «horror infiniti», según la expresión de G. Cantor, que reina en la sociedad.

Los errores principales que se cometen normalmente en la serie de los razonamientos sobre el infinito aparecen como consecuencia de una negligencia: se desdeña la distinción fundamental y absolutamente elemental entre el *infinito actual* y el *infinito potencial*. Por eso me veo obligado a detenerme ahora en esta subdivisión con más detalle de lo que yo quisiera. Por el momento, para comenzar no ofreceré más que una definición preliminar del infinito; no será esta definición la que nos sirva de fundamento, dado que no se basa en conceptos suficientemente simples, aunque en sí misma sea correcta.

Todo *quantum* o, como propone llamarlo N. I. Lobachióvski, todo «cuantificado (*kolikoie*)» puede por su propia definición tener *dos* valores distintos. Puede venir dado como algo inmutable y firmemente establecido, ple-

namente definido, y entonces representa por sí mismo aquello que llamamos una *permanente*, una *constante*. Puede, del mismo modo, no ser definido, es decir, que puede cambiar, volviéndose mayor o menor. En este caso el *quantum* lleva el nombre de *variable*. Pues bien, el infinito actual es un caso particular de «cuantificado» constante, y el infinito potencial un caso particular de «cuantificado» variable, y en esto estriba su más profunda diferencia de principio o, si se quiere, su contraposición esencial. Expliquemos esto más detenidamente.

Supongamos que tenemos una cantidad variable, y que ésta varía no de un modo cualquiera, sino de un modo determinado, de tal manera que se vuelve *mayor* o *menor* que cualquier «cuantificado» constante finito. Esta variable, en todos sus estados, es *finita*; pero en *nuestra* concepción el conjunto de estos estados se diferencia del conjunto de unos estados cualesquiera elegidos arbitrariamente. En este sentido decimos que nuestro *quantum* es un *infinito potencial*, potencial en virtud del hecho de que puede volverse más grande que cualquier otro *quantum*. De este modo, el infinito potencial no designa cualquier *quantum* tomado en sí mismo, sino tan sólo un modo particular de considerar el *quantum*, de un modo concreto, en relación con su variación especial característica. El infinito potencial, conforme a la sentencia de G. Cantor, *no es una idea, sino tan sólo un concepto auxiliar*; es *ens rationis*, según la feliz expresión de Stökl. En una palabra, el infinito potencial es aquello mismo que los antiguos denominaban ἄπειρον, los escolásticos *syncategorematice infinitum*, o *indefinitum*, los filósofos modernos la mala o, más exactamente, la simple infinitud, *schlechte Unendlichkeit*.

Así, esta infinitud potencial, que nunca es terminable, es una cantidad *variable finita*, un *quantum* que sobrepasa todos los límites o que, por el contrario, cae por debajo de todo límite finito. Tales son, por ejemplo, los diferenciales, caracterizados ya por Leibniz, precisamente por causa de la propiedad señalada, como *ficciones puras*. Teniendo esto en cuenta resulta claro que hablar de una infinitud potencial delimitada y finita (esto es lo que, según Cantor, hizo Fontenelle) constituye una *contradictio in terminis*.

Por desgracia, una innumerable multitud –una legión– de autoridades en todas las especialidades han hecho suya con demasiada firmeza esta verdad simple y, olvidando la palabra *potencial*, han comenzado a declarar por voces diversas que «una infinitud finita es algo absurdo». De aquí proviene este ancestral aforismo: «Numerus infinitus repugnat»; de aquí resultó también la afirmación de Tongiorgi: «Multitudo actu infinita repugnat», y otras semejantes. Esta omisión, plenamente inocente en apariencia, ha generado más de un burdo error, sobre el cual, entre otras cosas, se apoyan también las primeras «antinomias de la razón pura» de Kant. Sobre esta omisión, como veremos, están fundados los así llamados argumentos contra la infinitud finita y muchas formulaciones del positivismo.

Analicemos ahora el otro tipo de infinitud, el *infinito actual*. Con este fin retornamos a nuestro punto de partida, al concepto de *quantum*, y precisamente de *quantum constante*. Vamos ahora a enriquecer esta noción de *constante* con un nuevo indicio. Una constante cualquiera puede ser de tal naturaleza que se encuentre en la serie de otras constantes de su mismo género, es decir, que resulte mayor que algunas constantes finitas y menor que otras. En este caso ella misma será también finita. Sin embargo, puede suceder que no se inscriba en la serie de otras constantes, por ser mayor que *cualquier* constante finita, sea cual fuere la magnitud en que la tomemos. Entonces diremos que nuestro *quantum* es un *infinito actual*, una infinitud *in actu, actualiter*, y no sólo *in potentia*.

Así, por ejemplo, en el diálogo *Bruno*, Schelling[847] demuestra de modo brillante que todo concepto es un infinito, porque reúne en sí mismo una multitud de representaciones, multitud que no se presenta como finita; ahora bien, ya que la extensión del concepto aparece, de hecho, plenamente determinada y es algo dado, esta infinitud no puede entonces ser otra cosa más que un infinito actual. Todo juicio, todo teorema llevan consigo una infinitud actual, y en esto reside toda la fuerza del pensamiento lógico, como ya indicó Sócrates.

Tomemos algunos ejemplos más concretos. Por ejemplo, refiriéndonos al espacio, podemos afirmar que todos los puntos en el interior de una cierta superficie cerrada configuran una multitud infinitamente actual. Cada uno de ellos, en efecto, aparece plenamente determinado, lo cual significa que también la totalidad de estos puntos está plenamente determinada; sin embargo, su número sobrepasa a cualquier número de la serie: 1, 2, 3,… n,…, y es mayor que cada uno de estos números[848]. En este mismo sentido podemos decir que la potencia de Dios supone un infinito actual, porque la potencia divina, siendo determinada –en Dios no se dan cambios–, es al mismo tiempo mayor que toda potencia finita.

La idea del infinito actual está expresada muy claramente por el autor del libro *Sobre la jerarquía celeste*, atribuido a san Dionisio Areopagita: «Según mi parecer –dice él–, merece una escrupulosa reflexión aquello que la Escritura dice sobre los ángeles, esto es, que son miles de miles y multitudes innumerables, multiplicando sus números por ellos mismos, números que son entre nosotros los más grandes. Por medio de ellos la Escritura demuestra claramente que los tipos de seres celestes *son incalculables para nosotros*; porque es innumerable el ejército beatísimo de inteligencias supramundanas. *Sobrepasa la pequeña e insuficiente medida utilizada por nuestros números*, y sólo su comprensión supramundana puede determinarla con exactitud»[849].

En la noción de infinito actual estudiada aquí no es difícil reconocer aquello que entre los antiguos era conocido con el nombre de ἀφωρισμένον, entre los escolásticos con el de *categorematice infinitum*, entre los fi-

lósofos modernos con el de *infinito positivo, propio*. Como dice Goethe[850], «se trata de un *infinito cerrado*, circunscrito, que al hombre le resulta más familiar que el cielo estrellado», seguramente entendiendo el cielo como una cierta posibilidad de avanzar cada vez más tendiendo siempre en lejanía, no llegando nunca el hombre a encontrarse en condiciones de efectuar una síntesis y reposar en una totalidad integral.

Aquí topamos con una nueva consideración. Para que sea posible un infinito potencial es necesario que sea posible un cambio ilimitado. Sin embargo, para esto último es necesario un «dominio» del cambio que no puede ya estar él mismo sujeto al cambio, porque, en caso contrario, habría que presuponer un dominio del cambio para el otro dominio, y así sucesivamente. Aquel dominio del cambio no sujeto a cambios no aparece, sin embargo, como algo finito: ha de ser reconocido, por consiguiente, como actualmente infinito. Así pues, «todo infinito potencial presupone ya la existencia de un infinito actual como su límite suprafinito»[851]; todo progreso infinito presupone ya la existencia de una finalidad infinita del progreso; todo perfeccionamiento infinito exige el reconocimiento de una perfección infinita. Aquel que, en un aspecto cualquiera, niega el infinito actual, niega por eso mismo también el infinito potencial en aquel mismo aspecto, y el positivismo lleva consigo los elementos de su propia descomposición; por decirlo así, el positivismo se intoxica con los productos de su propia actividad.

De la definición del infinito actual desarrollada más arriba podemos sacar la conclusión de que tal infinito es susceptible de ser concebido en dos modificaciones. En primer lugar, siendo mayor que cualquier quantum finito, él mismo puede presentar la característica de no tener otro quantum, también infinito, que sea mayor que él; con otras palabras, en este caso se muestra incapaz de ser menor que cualquier otro quantum. Este es un infinito actual que no es susceptible de aumento, el máximo absoluto; tanto en general como particularmente en G. Cantor se le llama *Absolutum*. En segundo lugar –y esto no lo observaron los que han tratado sobre el infinito–, de la definición del infinito actual se desprende la posibilidad de un segundo tipo de modificación. El infinito actual puede en este caso tener *por encima* de sí mismo otros *quanta* mayores que él; entonces será capaz de crecimiento, será un infinito actual *susceptible de aumento*. Para evitar de una vez por todas los equívocos interminables y la confusión de palabras, Cantor le da el nombre de *suprafinito, Überendlichkeit*.

De estas consideraciones formales pasemos a las reales. Encontramos el infinito actual, o al menos podemos esperar encontrarlo, en tres ámbitos diferentes. En primer lugar, en la medida en que este infinito actual se encuentra realizado en el ámbito de la perfección suprema, en el ser plenamente independiente, extramundano; en una palabra: *in Deo sive natura naturante*, si bien esta última expresión no la entiende Cantor en un sentido

panteista, sino en el sentido original que le daban Tomás de Aquino y otros teólogos. Aquí el infinito aparece como el *maximum* absoluto, y es aquello mismo que antes hemos llamado *Absolutum* o infinito absoluto. En segundo lugar, el infinito actual puede ser presupuesto *in concreto*, en el mundo dependiente, en la creación, *in natura naturata*. En este caso, Cantor lo denomina *Transfinitum*. Finalmente, en tercer lugar, el infinito actual puede ser considerado *in abstracto*, en el espíritu, en la medida en que el espíritu tiene la posibilidad de conocer el *Transfinitum* en la naturaleza y, hasta cierto punto, también el *Absolutum* en Dios. En este último sentido el infinito recibe la denominación de *símbolos del infinito*. En particular, si se trata precisamente del conocimiento del *Transfinitum*, estos símbolos reciben el nombre de *números transfinitos* y *tipos transfinitos*. Las dos últimas formas de infinito son infinitos susceptibles de aumento[852].

XVI. El problema de Lewis Carroll y la cuestión del dogma (para la p. 83)

La salida de la duda, indicada en el texto en la página 83, representa desde el punto de vista de la lógica formal un caso particular del problema lógico propuesto por Lewis Carroll. Para tomar mayor conciencia del paso que realizamos cuando creemos en la Verdad, será útil examinar *in abstracto* los procesos intelectuales que corresponden al acto de fe, es decir, resolver en forma general el problema lógico mencionado. Este se formula así: «q implica r; pero p implica que q implica no-r; ¿qué conclusión hay que sacar de esto?»[853].

Exponiéndolo en el lenguaje habitual, aun a riesgo de restringir unilateralmente el problema, podemos formularlo del siguiente modo: «La veracidad del juicio o del concepto r es consecuencia de la veracidad de otro juicio o de otro concepto q; pero un determinado juicio o concepto p es de tal característica que de su veracidad resulta necesariamente que r no puede deducirse de q, contrariamente a lo que se dijo antes, sino que de q resulta indiscutiblemente la negación de r, es decir, no-r; ¿qué puede deducirse de tal conjunto de premisas?».

Podría parecer en un primer momento que se trataría aquí de la resolución de una dificultad insólita y artificial, de una pura invención desprovista de toda significación vital. Lejos de esto.

El problema de L. Carroll no es una «invención», sino que responde a una necesidad real. Pero lo más interesante es que el mismo autor del problema, habiendo logrado su resolución teórica, cayó en el mismo error que se comete habitualmente cuando se trata de resolverlo en la práctica. Su razonamiento es el siguiente:

«Si q incluye r, es imposible que q incluya no-r; por lo tanto, p incluye una proposición imposible; por consiguiente, p es falso»[854]. Pero la conclusión de Carroll es errónea, porque sería posible que p no fuera falso, sino que lo fuera q, ya que incluye al mismo tiempo r y no-r, es decir, dos juicios o conceptos contradictorios.

De tal modo, la conclusión del sentido común no ofrece una solución determinada, rigurosamente lógica. Por el contrario, el método simbólico de la logística permite obtener una solución por medio de transformaciones muy elementales. Procedemos ahora a realizarlas, no sin antes haber anota-

do simbólicamente las condiciones del problema. Es evidente que la primera condición se escribirá:

$$q \supset r \qquad \text{(I)},$$

y la segunda:

$$p\ .\supset .\ q \supset \neg r \qquad \text{(II)}.$$

Pero la primera inclusión (I), con la inversión de los signos, nos da:

$$\neg r \supset \neg q \qquad \text{(I')},$$

y la segunda (II), después de remplazar, en la segunda parte, la implicación $q \supset \neg r$ con la suma equivalente a ella $\neg q \supset \neg r$, nos da:

$$p\ .\supset .\ \neg q \cup \neg r \qquad \text{(II')}.$$

Sustituyendo en (II') $\neg r$ con $\neg q$, implicado por él en (I'), tenemos

$$p\ .\supset .\ \neg q \cup \neg q \qquad \text{(III)},$$

es decir:

$$p \supset \neg q \qquad \text{(IV)},$$

lo cual nos ofrece la solución correcta al problema de Carroll. Hemos llevado a cabo la solución de un modo simbólico a medias. Con solos los símbolos se escribirá así:

$$\left\{\begin{array}{l} q \supset r : \cap : p\ .\supset .\ q \supset \neg r \vdots \supset \vdots \neg r \supset \neg q : \cap : p\ .\supset .\ \neg q \cup \neg r \vdots \supset \vdots \\ p\ .\supset .\ \neg q \cup \neg r : \cap : \neg r \supset \neg q \vdots \supset \vdots p\ .\supset .\ \neg q \cup \neg q \vdots \supset \vdots p \supset \neg q \end{array}\right. \qquad \text{(V)}.$$

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de la solución obtenida (IV)? Su sentido es que la veracidad de p lleva consigo la negación de q, es decir, con otras palabras: que «es imposible afirmar q, en la medida en que, al mismo tiempo que, si es que, allí donde p es válida». Esto, sin embargo, no conlleva en absoluto ni el hecho de que p *sea absurdo*, como suponía L. Carroll, ni tampoco el que *sea absurdo* q, que incluye en sí una consecuencia contradictoria, como creía posible poder afirmar Couturat en nombre del sentido común. $p \supset \neg q$ es una solución que satisface *tanto* a la primera *como* a la segunda condición del problema, reconociendo la veracidad y el valor de ambas, mientras que las soluciones del sentido común no satisfacen ni la primera ni la segunda condición, porque declaran que al menos una de ellas es simplemente absurda, y que se da, por tanto, un malentendido.

Para emplear un lenguaje figurado, podemos imaginarnos que la condición (I) representa la declaración de un testigo, y la condición (II) la de-

claración de otro. Un tribunal de arbitraje, pongamos que el sentido común, introducido en este litigo declara con ligereza que, o bien la deposición del segundo testigo (por causa de su afirmación de p), o bien la declaración de ambos (por causa de la afirmación de q por parte de los dos), supone un fraude, una insensatez, un absurdo. Con estas palabras: «fraude», «insensatez», «absurdo», el sentido común no quiere decir que alguno de los dos que se contradicen haya mentido o se haya equivocado; en este caso sería necesaria una verificación fáctica de la declaración del uno o del otro. No, lo que dice es simplemente que al menos las palabras de uno de ellos son *absurdas* y carecen de sentido, y por eso no merecen siquiera una verificación fáctica, al desmentirse por sí solas. De este modo, el sentido común no sólo no ofrece una resolución correcta, sino que no ofrece ninguna cuando sostiene que «o bien uno de los testigos o bien los dos dicen cosas absurdas»; pero es más: sin ofrecer solución alguna, impide además a las partes que se contradicen el llevar a cabo investigaciones, proceder a una verificación de sus afirmaciones, porque no tiene sentido examinar en los hechos lo que es ya absurdo formalmente. Entonces, ofendidos por la salida que ha tenido su asunto, los dos testigos apelan a un juez con más fundamento, a la *logística*. Estudiado el expediente, este juez pronuncia una sentencia lo más clara posible, esto es: «$p \supset \neg q$»; con otras palabras, no ofendiendo a ninguna de las dos partes con la acusación de haber depuesto una declaración absurda, y reconociendo incluso el buen derecho de ambas, el juez afirma que ni el uno ni el otro deben hablar de q durante el tiempo y en las condiciones en las que p adquiere validez. En presencia de p, q es anulado; pero en todos los otros casos q es válido. Tenía razón la primera de las partes, que afirmaba la condición (I); tenía razón también la segunda, que afirmaba la condición (II). Pero tanto la una como la otra tienen que asimilar que un q habitual, el de todos los días y todos los lugares, deja de ser tal bajo determinadas condiciones, y precisamente bajo la condición p.

Para clarificar estas consideraciones abstractas sobre p, q y r, sustituiremos los símbolos por datos concretos, es decir, resolveremos algunos ejemplos inventados *ad hoc*, no habiendo encontrado ninguno preparado.

Ejemplo 1: «El cielo es azul; en el crepúsculo el cielo es rojo. ¿Qué se puede concluir de aquí?».

Designamos: «el cielo» por q; «azul» por r; «en el crepúsculo», es decir, «cuando el sol se pone», «si el sol se pone», por p; finalmente, «rojo», es decir, «no azul», por $\neg r$.

Simbólicamente, las condiciones de nuestro ejemplo presentan la siguiente forma:

$$q \supset r : \cap : p \,.\supset.\, q \supset \neg r \qquad \text{(IV)}$$

es decir, nuestro problema se revela efectivamente como un caso particular del problema de L. Carroll. De la sentencia del sentido común resultaría, *o bien* que la expresión p, «en el crepúsculo», es absurda, es decir, que el crepúsculo no sólo no existe de hecho, sino que es algo imposible e inaceptable desde el punto de vista puramente lógico; *o bien* que q es absurdo, es decir, que la noción misma de «cielo» contiene una contradicción interna y que no puede existir ninguna especie de «cielo». Pero la respuesta de la logística (IV, V) es:

$$p \supset \neg q,$$

es decir: a pesar de que «el cielo» y «el crepúsculo» sean igualmente posibles cuando unos observadores de buena fe atestiguan su realidad, y existiendo por tanto de un modo fáctico, sin embargo, bajo la condición: «si hay crepúsculo», «el cielo» no le afecta para nada al observador, y lo que éste observa no es «el cielo», sino algo diferente que no tiene que ver con el cielo; por ejemplo, si intentamos dar una respuesta positiva, entonces diremos que lo que ve el observador es *el sol*, si bien lo ve por medio del estrato atmosférico, por medio del «cielo».

Apenas hay necesidad de demostrar la importancia esencial de esta respuesta. Nos bastará con recordar al menos la explicación del «cielo» en la teoría del polvo de Ramsay y Tyndall para comprender que aquí la logística nos introduce *in medias res* en el trabajo científico del físico[855].

Ejemplo 2: «*El racionalista* dice que las contradicciones de la Sagrada Escritura y de los dogmas demuestran su proveniencia no divina; pero *el místico* afirma que, en las condiciones de la iluminación espiritual, precisamente estas contradicciones demuestran el carácter divino de la Sagrada Escritura y de los dogmas. ¿A qué conclusiones se puede llegar partiendo de estas afirmaciones?».

Nuevamente, signifiquemos «las contradicciones de la Sagrada Escritura y de los dogmas» por q, la «proveniencia no divina» por r, «las condiciones de la iluminación espiritual» por p y, finalmente, «el carácter divino», es decir, la «no-no divinidad», por $\neg$r. Entonces, nuevamente, las condiciones de esta «colisión» se expresarán mediante la fórmula:

$$q \supset r : \cap : p \,.\supset.\, q \supset \neg r \qquad (IV'),$$

es decir, constataremos de nuevo que nuestro ejemplo entra en el esquema de L. Carroll. Si resolviéramos el problema como querría el sentido común, llegaríamos a la conclusión de que o bien p o bien q son absurdas, es decir, *o bien* es absurda e imposible la «iluminación espiritual», *o bien* es un absurdo que hablemos de «las contradicciones de la Sagrada Escritura y de los dogmas». En el primer caso sería absurda la declaración del místico; en

el segundo caso, tanto la del místico como la del racionalista. La respuesta de la logística (IV, V) nos da de nuevo:

$$p \supset \neg q,$$

es decir: tienen razón tanto el racionalista como el místico.

Ni «las contradicciones de la Sagrada Escritura» ni «la iluminación espiritual» implican nada de absurdo; por consiguiente, si el racionalista honesto y el místico honesto se refieren a ellas, es que existen de hecho las dos cosas. Pero aquello que para la *ratio* constituye una contradicción, y una contradicción innegable, deja de ser una contradicción en un grado superior de conocimiento espiritual, ya no es percibido como una contradicción, sino como el objeto de una síntesis; resulta entonces que en las condiciones de la iluminación espiritual no se da ya contradicción. Así, no hay ninguna necesidad de imponer al racionalista el sentimiento de que no se dan contradicciones: se dan, y son innegables. Sin embargo, el racionalista debe creer al místico cuando éste afirma que aquellas contradicciones representan una unidad superior a la luz del Sol que no conoce ocaso, y que ellas mismas muestran que la Sagrada Escritura y los dogmas se encuentran por encima del razonamiento del entendimiento carnal; significa, por tanto, que estas cosas no habrían podido ser inventadas por el hombre, es decir, que tienen carácter divino. Es la misma conclusión a la que hemos llegado en la presente obra.

XVII. Los irracionales en matemática[856] y en el dogma (para la p. 81)

Con la ayuda de un ejemplo, podremos ver más claramente cómo la mencionada síntesis suprarracional que se manifiesta en el dogma no es algo completamente desconocido e insospechado en el ámbito de la ciencia. Esta síntesis es realizada con mucha frecuencia, por ejemplo en la construcción de los así llamados «números irracionales».

En principio, por definición, un «número» es un número *entero*, y además es *racional*, es decir, una fracción. Sin embargo, la resolución de determinados problemas geométricos conduce en algunos casos a una relación entre magnitudes (por ejemplo entre segmentos) que no es susceptible de ser expresada por un número. Pero entonces las operaciones aritméticas correspondientes a estas relaciones son imposibles, dado que la combinación respectiva de símbolos aritméticos carece aquí totalmente de sentido. ¿Qué significa, por ejemplo, la $\sqrt{2}$? Significa tan sólo, y nada más, que en el curso de la resolución hemos topado con una pared. Buscábamos un número cualquiera, pero ha resultado que *no existe* un número capaz de satisfacer las condiciones del problema: $\sqrt{2}$ es el símbolo de una imposibilidad aritmética. ¿Por qué? Porque en general $\sqrt{a}$ significa un cierto número x, el cual, elevado al cuadrado, da a, es decir, un número que satisface la ecuación: $x^2 = a$. Pero es fácil demostrar que no existe ni puede existir un número x cuyo cuadrado sea igual a 2. Lo mismo sucede en geometría. Podemos, por ejemplo, intentar averiguar cuántas veces un segmento es más largo que otro. En algunos casos podremos determinar este «cuántas veces», es decir, encontraremos un número que lo caracterice; pero en otros casos un número así no aparece de ningún modo, y entonces la pregunta misma de «cuántas veces» carece de sentido. Así, la diagonal de un cuadrado no es un número determinado de veces más larga o más corta que los lados del mismo cuadrado. La diagonal y los lados son incomparables entre sí en la dirección de la pregunta «cuántas veces»; son, como se suele decir, «inconmensurables». Cualquier número que tomásemos para caracterizar esta relación resultaría inutilizable. Si el lado tiene un número, no lo tiene la diagonal, y viceversa. Entre el uno y la otra se abre un abismo infranqueable para el número. La longitud de la diagonal es *transcendente* (utilizo este término en

su sentido general, no como *terminus technicus* matemático) en relación con la longitud de los lados. Este hecho fue descubierto por primera vez por Pitágoras; como se sabe, el geómetra se asustó por la profundidad del hecho que se presentaba ante él y por las consecuencias que de él se derivaban. Porque sólo con este hecho, y de una vez por todas, se ha asestado un golpe que ha abierto brechas irreparables en cualquier racionalismo.

Semejantes combinaciones de símbolos, como $\sqrt{2}$, fueron llamadas ya en la Edad Media «*numeri ficti*, números imaginarios» o, en el *Liber abaci* de Leonardo de Pisa, que data del año 1202, «*numeri surdi*, números absurdos», y de ningún modo eran considerados como números. Sólo en la *Arithmetica integra* de Michael Stifel, editada en Nüremberg en 1544, se les atribuyó por vez primera el significado convencional de *números* y la denominación correspondiente de «numeri irrationales»; con todo, Stifel declara que «irrationalis numerus non est verus numerus». Y todavía en muchos manuales de álgebra se afirma con toda gravedad que, si bien no se puede extraer la raíz cuadrada de 2, sin embargo… etc., etc.

En el interior del círculo de operaciones que conoce la aritmética, *no hay* modo de salir de esta dificultad. Estas operaciones conducen a un resultado que ya no tiene sentido, a no ser que rompamos su círculo; pero si no lo rompemos, la combinación respectiva perturbará la integridad del mismo círculo, provocando su interna destrucción y su vaciamiento. Así sucede en general: las operaciones del entendimiento conducen a cierto tipo de combinaciones para las cuales no existe ya espacio en el medio propio de sus factores, y que exigen la ruptura del dominio del entendimiento para nacer en un mundo nuevo, desconocido e impensable hasta este momento. La salida, en el álgebra, sólo se alcanza mediante la creación de unas substancias aritméticas que pertenecen al otro lado del mundo habitual, que son transcendentes para el círculo de las operaciones respectivas; estas substancias no pueden ya ser expresadas mediante símbolos finitos, sino que son más bien postuladas por estos últimos, se basan en ellos y les otorgan un nuevo sentido, superior. Sin embargo, basta con que queramos pensar estas substancias aritméticas nuevas utilizando los términos *viejos*, basta con que queramos verter el vino nuevo en odres viejos para que se produzca la descomposición del símbolo de la nueva substancia en aquellos elementos que la componen, elementos incompatibles unos con otros en el campo de los antiguos conceptos, y la substancia misma se evapore.

Expondré con mayor claridad de qué se trata. Durante mucho tiempo los «números» irracionales constituyeron un absurdo inaclarado, que todos utilizaban inconscientemente por necesidad práctica, sin que nadie, sin embargo, se diese cuenta de ello. Pero en los años 70 del siglo XIX se convirtió en una necesidad imperiosa el salir de esta situación. La cuestión llegó a su madurez, y entonces fue ofrecida una respuesta de un modo casi coetáneo por parte de algunos investigadores, entre los cuales pueden ser recordados co-

mo los más importantes los nombres de G. Cantor, K. Weierstrass, Ch. du Méray, E. Heine, R. Dedekind, G. Korsak, S. Pincherlé, O. Birmann, J. Tannery, M. Pasch, B. Russell. Las teorías propuestas por los diferentes investigadores eran independientes unas de otras, y por eso, como puede comprenderse, presentaban significativas diferencias en cuanto a su formulación externa. Pero en su esencia todas apuntaban a lo mismo. Por eso me detengo sólo en *una* de ellas, en el método de G. Cantor. Se trata de aquel mismo Cantor sobre el que tantas veces tuvimos tú y yo ocasión de entretenernos, paseando por el lindero del bosque de abedules ante el horizonte de las mieses suavemente onduladas por el viento y, ya en casa, ante el fuego encendido del hogar. Entonces –¿te acuerdas?–, despertándonos de noche, nos enfrascábamos en una serena conversación, y el tiempo transcurría sin sentirlo, hasta que el reloj del campanario nos recordaba que se acercaba la aurora...

Para que te sea comprensible la teoría de Cantor, te ruego una cosa: olvida todo lo que has oído hasta ahora sobre los números irracionales y ten en cuenta que en lo que nos ocupa es necesario crear un objeto del pensamiento *completamente nuevo*.

G. Cantor toma una multitud infinita de números a_1, a_2, a_3, a_4,... a_n,... a_{n+m},..., dispuestos en el orden de la escritura, de tal modo que a cada número le sigue el que está más cerca de él, y delante de cada uno de ellos, con excepción del primero, se encuentra el número precedente más cercano. Esta sucesión de números es considerada por Cantor como un único objeto α. Representamos simbólicamente este hecho poniendo todo el grupo entre paréntesis, para tener la posibilidad de escribir la ecuación que sirve para determinar el contenido de α, esto es:

$$\alpha = (a_1, a_2, a_3, a_4, \ldots a_n, \ldots a_{n+m}, \ldots)$$

Significa que α no es otra cosa que un grupo infinito considerado en su conjunto.

En determinados casos los números a_1, a_2, a_n,... pueden ser de tal modo que la serie α, como se suele decir, resulte «*convergente*», es decir, que posea la siguiente propiedad: por muy pequeño que sea el número σ que tomemos, siempre se encontrará un *n* tan grande, es decir, un miembro o un elemento a_n tan alejado, que la diferencia entre este último y *cualquier* miembro posterior a_{n+m} –por muy grande que sea este *m*– será menor que σ en magnitud absoluta (es decir, sin tener en cuenta el signo de la diferencia); simbólicamente:

$$| a_{n+m} - a_n | < \sigma, \text{ donde } \sigma \text{ es todo lo pequeño que se quiera.}$$

Con otras palabras, cuanto más alejado esté cualquier factor a_n que consideremos, tanto menor resultará la diferencia entre él y *todos* los miembros que le siguen, y además: esta diferencia podrá ser todo lo aproximada

que se quiera al valor 0, si bien, hablando en general, nunca resultará igual a 0. Así será, por ejemplo, el grupo de números:

$$\alpha = \left(\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16}, \frac{31}{32}, \ldots \frac{2^n - 1}{2^n}, \ldots \frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}}, \ldots\right)$$

En efecto, para este grupo el valor absoluto de la diferencia entre $(n + m)$ y el miembro n será:

$$\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right| = \left|\frac{2^m - 1}{2^{n+m}}\right| = \left|\frac{1 - \frac{1}{2^m}}{2^n}\right|$$

Cuanto mayor sea m, menor resultará el valor de $\frac{1}{2^m}$ y, por tanto, mayor será el numerador. Este, sin embargo, es siempre < 1, y por eso la diferencia siempre será $< \left|\frac{1}{2^n}\right|$. Está claro que, por muy pequeño que sea un determinado número σ, siempre podremos encontrar un n lo suficientemente grande para que $\left|\frac{1}{2^n}\right| < \sigma$, y por tanto, *a fortiori*, para que la diferencia entre el miembro $(n + m)$ y el miembro n, es decir $\left|\frac{2^{n+m} - 1}{2^{n+m}} - \frac{2^n - 1}{2^n}\right|$ sea $< \sigma$.

Ahora, desde el ejemplo particular, volvamos a la teoría general. Así pues, si en general el grupo α satisface la condición de *convergencia*, ni «*converge*», entonces la serie $a_1, a_2, a_3, \ldots$ recibe la denominación de *serie fundamental*, *Fundamentalreihe*, y todo el conjunto, que configura un único objeto α, recibe el nombre de *número irracional*.

Constatamos así que la irracionalidad en el ámbito de la aritmética finita, que se apoya sobre el entendimiento, aparece como un absurdo impensable desde el punto de vista de los «números», o sea, de los números en sentido propio, finito, los números obtenidos como combinación de un número *finito* de símbolos fundamentales (1, 2, 3, 4, 5,... n,...). No es posible en absoluto, combinando de alguna manera *estos* símbolos, que son finitos e inmanentes al entendimiento, alcanzar una imagen apropiada para expresar la irracionalidad, ni siquiera conseguir cualquier otra cosa que le fuera «semejante». La irracionalidad es absolutamente *transcendente*, absolutamente inalcanzable para el ámbito racional. Y de una vez por todas, de modo definitivo e irreversible, es necesario que renunciemos a la intención de representar la irracionalidad en la forma de una combinación finita de racionalidades.

Ahora bien, sirviéndonos de los símbolos racionales como de una materia informe, podemos, con la ayuda de unas determinaciones constructivas completamente nuevas, introducir en el agregado de los números racionales, que no está cualificado como una totalidad integral, una nueva substancia

que estructure aquel agregado. Entonces en esta «materia» vendrá impreso y encarnado el número irracional. Cada número racional en particular, cada elemento, cada *átomo* de este agregado, tomado por sí mismo, en su sentido primario, no tiene nada en común con el todo integral (*tselym*) que en él se encarna, del mismo modo en que la idea estética de una estatua no tiene nada en común con los cristales de mármol que componen su materia, o el sentido de un poema con los sonidos de las palabras particulares. Pero el conjunto infinito –más exactamente, *suprafinito*– de aquellos elementos refleja totalmente este *todo integral*, esta idea. En la serie fundamental de Cantor, que expresa, encarna, representa y es, conforme a la determinación dada, el número irracional α, cada uno de los elementos a_1, a_2,... a_n,... –en la medida en que aún no hacemos más que *penetrar* en el dominio de las irracionalidades– no tiene nada en común con α, y sería incluso absurdo preguntar en qué tipo de relación recíproca se encuentran estos símbolos esencialmente inconmensurables, uno de los cuales, α, es transcendente para todo número a_i (donde $i = 1, 2, 3,\ldots n,\ldots$). Pero el conjunto de los números a_i, vinculados entre sí por la propiedad de la convergencia y por la determinación de su «actuación» sobre α como sobre un objeto único, expresa con exactitud esta substancia transcendente α. En lo sucesivo, cuando α esté ya plenamente estudiada, se verá que es posible transponer todo a_i en la forma propia de α, aunque no será posible la operación inversa, es decir, transponer α en la forma de a_i; entonces se establece el concepto de «*semejanza*» entre a_i y α, si bien esta semejanza-convergencia es sólo una semejanza de indicio y alusión, y no de tautegoría. Esto significa que, si bien α es transcendente respecto a cualquier a_i, si bien es «inconcebible» e inalcanzable desde el punto de vista de a_i, todo a_i, sin embargo, le es inmanente a α, es transparente hasta el fondo para su mirada. Podemos expresarlo también diciendo que, desde el punto de vista de a_i, no es posible ver nada de aquellas *raíces* transcendentes de a_i, de aquella iluminación transcendente de a_i, que, sin embargo, resulta clara y evidente desde el punto de vista de α. La inmanencia y la transcendencia en el ámbito de las substancias de la razón son semejantes a la inmanencia y la transcendencia en el ámbito de las substancias de la ontología: Dios es transcendente respecto al mundo, pero el mundo no es transcendente para Dios, sino que está totalmente penetrado por las energías divinas. α y a_i son *diferentes*, pero si a α lo consideramos en la serie de todos los a_i, entonces podremos ver que la diferencia o la semejanza entre a_i y α van modificándose ellas mismas con la variación de i. Desde un punto de vista de legalidad formal, conforme al entendimiento, según la ley de identidad, a_i no se asemeja con α; pero para la conciencia inmediata, a_i puede *aludir* a α, y puede hacerlo además de un modo más transparente o más opaco, dependiendo de la magnitud de i. Para que no haya duda, pido atención sobre el hecho de que aquí estoy exponiendo sólo los *resultados generales*, y no la teoría misma.

De la noción de la igualdad de dos irracionales –de α y de otro irracional análogo a él, que llamaremos β–, obtenidos por medio de procesos diferentes, se establece que la parte finita de los símbolos a_i puede ser eliminada de α; que del grupo $(a_1, a_2, a_n, \ldots)$ podemos elegir y separar un grupo infinito; que podemos, finalmente, efectuar una permutación por parejas –una «transposición»– de una multitud infinita de elementos a_i (con la condición de que no se modifique la estructura de la serie, con la condición de que los elementos no se disloquen de tal modo que no estén ya en condiciones de retornar al orden inicial por permutaciones determinadas en pares), y así y todo α no se modificará. Y no sólo esto, sino que incluso unos conjuntos totalmente diferentes, como son el formado por $(a_1, a_2, a_3, \ldots a_n, \ldots)$ y el formado por $(b_1, b_2, b_3, \ldots b_n, \ldots)$, pueden servir para expresar *el mismo* número α: unos signos alusivos completamente diferentes pueden expresar *una idéntica* substancia racional.

Así pues: habiéndonos encontrado en un principio con una combinación de símbolos imposible, éramos absolutamente incapaces de resolver el problema. Hemos tropezado con un muro, hemos chocado con la limitación misma de las substancias aritméticas, encarnadas en unos signos determinados. No quedaba más que una alternativa: o bien *renunciar* al problema mismo, o bien *situarnos por encima* de aquel plano del pensamiento que opera con símbolos «finitos», introducir una nueva idea, la idea de una infinitud actual (esto es, sintetizada), y, con su ayuda, construir, por medio de un acto creativo especial del espíritu, una substancia del pensamiento completamente nueva: el número irracional.

¿Se ha dado aquí una consecuencia lógica en las deducciones? ¡Seguro que no! Hemos llevado a cabo un *salto*, una ruptura en el desarrollo; hemos introducido algo que es *completamente nuevo*. Podíamos también no haber lo introducido, contentándonos con aquellas substancias que ya están dadas, es decir, con las substancias «finitas», procediendo a la esterilización positivista de la razón y descansando tranquilos en la imposibilidad de salir más allá de los límites de los símbolos dados. Podíamos también elevarnos a un nivel superior; pero para esto necesitábamos la tensión de la voluntad y el gesto heroico (*pódvig*) de la razón: eran absolutamente precisos un esfuerzo totalmente específico y una gran humildad ante el objeto de la investigación, si queríamos construir los símbolos de la irracionalidad. La creación de una nueva substancia requiere un gesto heroico que sea *libre*. Su libertad se expresa por el hecho de que nos es ofrecida la posibilidad, o bien de quedarnos en lo antiguo, que es «bueno», o bien de elevarnos hasta lo nuevo, que es «mejor». El *gesto heroico* consiste en esto: en que las «fuerzas naturales» (la inercia y la complacencia en sí mismas inherentes a la inteligencia) determinan a la mente a persistir en lo viejo, en lo finito, en lo «ya sabido». Es necesario sobrepasar la autosuficiencia del entendimiento, transgredir el círculo mágico de sus conceptos finitos y penetrar en

un medio nuevo, en el medio de lo *suprafinito*, que es inaccesible para el entendimiento y representa, a su juicio, algo absurdo. Este es el gesto ascético racional en el campo de la aritmética.

Resultaría, sin embargo, un gran error querer ver en este gesto ascético algo extraordinario y aislado, fuera de lo común. La matemática moderna, en su totalidad, está construida sobre la noción del *límite* y del *proceso tendente a un límite*, con los cuales es necesario contar, de un modo *evidente*, siempre que aparece con claridad la idea del infinito; sin la tácita participación de aquellas nuevas nociones no se puede hoy avanzar ni un paso en la construcción de la ciencia. Los *irracionales*, a cuya teoría se han hecho aquí algunas alusiones, no representan más que *el caso* más simple y reconocido de procesos tendentes hacia un límite; pero, además de este caso, existen aún numerosos ejemplos semejantes en los que viene aplicado el concepto básico de la superación de la finitud. Así, una función analítica transcendente no puede ser expresada por ningún número finito de elementos, mientras que esto mismo resulta siempre posible en relación con la función algebraica, como descubrió Weierstrass. Pero entonces sale a la luz el principio de la superación de la finitud, y resulta, de acuerdo con el teorema de Poincaré, que «toda función analítica puede ser definida con la ayuda de una multitud numérica de elementos $\Re (x - a)$»[857]. De este modo, la función analítica tiene la misma relación con la función algebraica que el número irracional con el número racional.

A este mismo dominio de la superación de la finitud pertenecen las investigaciones, extremamente interesantes desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y de la ontología, que versan sobre los signos de convergencia y divergencia de las series infinitas, en relación con el problema del crecimiento y de la disminución de las funciones y con la teoría de las integrales determinadas. Aquí las «funciones ideales» de P. du Bois-Reymond pueden, en un cierto sentido, ser asimiladas de nuevo a las irracionalidades, pero no ya entre números y funciones, sino entre integrales. Los estudios de N. Abel, N. V. Bugáev, P. du Bois-Reymond, E. Borel, J. Hadamard, H. Poincaré, etc.[858], a pesar del carácter particular de los problemas planteados y de los métodos empleados, tienen gran importancia para la filosofía, y no podemos menos de admirarnos por el hecho de que no hayan encontrado hasta ahora ninguna aplicación filosófica[859].

XVIII. La noción de identidad en la filosofía escolástica (para la p. 97s)

Las nociones de identidad numérica y genérica estudiadas en el texto han sido descuidadas en la filosofía moderna, pero la filosofía escolástica las diferencia. Presento una sumaria exposición de las definiciones respectivas, con las mismas palabras de los representantes de la Escolástica.

«Genéricamente – Específicamente – Numéricamente ('Generice – Specifice – Numerice'). Se aplican con mayor frecuencia a la diferenciación de las cosas.

Se diferencia *genéricamente* aquello que no se asemeja en ningún predicado *unívoco* (es decir, no equívoco), por ejemplo el predicado de la substancia y la cantidad. De aquí provienen los géneros superiores, *genera*, de las cosas, cuyo número es de diez y se llaman *predicamenta*.

Es *específico* aquello que se asemeja en cualquier género unívoco, pero está contenido bajo géneros diferentes, como por ejemplo el hombre, el león, la piedra, etc. Por eso, propiamente hablando, los géneros intermedios no se diferencian *genéricamente*, sino *específicamente*.

Finalmente, se diferencian *sólo por el número* ('solo numero differunt') *los individuos* que están contenidos en el mismo género y por consiguiente no conocen ni diferencia genérica ni específica, sino que difieren tan sólo en su concordancia con aquello que viene añadido a la naturaleza de la especie, 'sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta'[860], como por ejemplo Sócrates y Platón. He dicho *sólo por el número*, dado que, como se dice generalmente, se diferencian por el *número* las cosas que pueden ser numeradas en cuanto que son distintas, y en este sentido también los individuos de diferentes especies (como por ejemplo Alejandro y Bucéfalo) se diferencian por el *número*.

La diferencia *específica* es llamada también *formal*, porque proviene de lo que es formal, 'appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale'[861]; la diferencia *numérica* se llama también *material*, porque la materia es el principio del que proviene la multitud de individuos de la misma especie»[862].

A los tres tipos de diferencias les corresponden también tres tipos de unidad: «unitas generica – specifica – numerica». Dado que «único» signi-

fica una *substancia indivisible*, «ens individuum», existirán tantas unidades cuantas sean las divisiones. Pero las cosas se diferencian entre sí sea por su género, como por ejemplo la piedra del hombre[863], sea por su especie, como por ejemplo el león del caballo, sea por su *número*, como por ejemplo Pedro de Pablo. De este modo, existen tres unidades; de entre ellas, aquella que niega la división del género se llama «unitas specifica»; aquella que niega la división numérica de la especie se llama *numérica* o individual. De aquí resulta que es única *por su género*, «unum genere», aquella cosa que es similar a otra en un idéntico concepto genérico, «ratione». Única por *especie* es aquella cosa que es similar en una idéntica definición. Aquella cosa que es única por género y especie se denomina también «una por la forma, *formaliter una*», es decir, incluyendo el concepto esencial, «quoad essentialem conceptum». Finalmente, todo lo que es singular o particular es *uno en número*. Tan sólo la «unidad individual, *unitas individualis*» es una unidad real; porque en la naturaleza de las cosas subsiste sólo lo singular, «singularia». Por su parte, la unidad *genérica* y la *específica*, si no se les añade la unidad individual, no constituyen unidades perfectas *a parte rei*, sino sólo negaciones de la diversidad. Así por ejemplo, la naturaleza de Pedro y de Pablo no es llamada «unidad» porque presuponga una sola e idéntica substancia, sino sólo porque niega la diferencia específica. Por eso santo Tomás dice: «Aquello que es indivisible en relación sea con cualquier género, sea con cualquier especie, no es denominado 'simplemente uno', *simpliciter unum*, sino 'uno', bien sea en el género, bien sea en la especie; y aquello que es simplemente indivisible es simplemente uno, es decir, uno por el número, *unum numero*»[864]. En consecuencia, aquello que configura una *unidad numérica*, o aquello por medio de lo cual una cosa, dentro de la misma especie, se distingue de otra, es llamado «principio de individuación, *principium individuationis*»[865].

Ahora bien, a pesar de que la filosofía escolástica distinguió con suficiente claridad los conceptos relativos a los diversos tipos de unidad y de diferencia, no le resultó tampoco extraña a esta filosofía, especialmente en el momento de su paso a la filosofía moderna, la tendencia a reducir la unidad numérica a la unidad genérica, y a identificar la identidad de los individuos con la igualdad de las clases singulares que les corresponden. Esta tendencia aparece de una forma bastante manifiesta en Francisco Suárez, o Suarius[866] (1548-1617).

«Unidad numérica –dice él–: así es llamado el estado de existencia real que tiene la naturaleza existente en los individuos singulares, *in singularibus*, según la cosa, y es llamado asimismo estado de contracción, *status contractionis*, como si por él la naturaleza o el concepto fundamental de la cosa se contrajera en individuos y en singulares, y de aquí proviene la unidad numérica que tienen las cosas, así como existen ellas según la cosa – ...vocatur existentiae realis quem habet natura a parte rei in singularibus existens,

et vocatur etiam status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et singularia contraheretur, et hinc exsurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt».

Así pues, la unidad numérica no es más que un «estado de contracción, *status contractionis*». No constituye el hecho primario de la autodeterminación de la *persona*, sino que es sólo el producto de una cierta evolución (¡todo lo lógica que se quiera!) de la naturaleza misma de la *cosa*, la cual desde el inicio es algo impersonal. Ya no es la «naturaleza» la que es presupuesta por la persona que se autodetermina, sino que la persona se convierte en el presupuesto de la «naturaleza». Esta representación de la unidad numérica como «contracción» de la substancia general en la cosa singular muestra con todo relieve la esencia misma de una *filosofía cosística*, para la cual la identidad numérica es la igualdad comparativa de unas clases singulares, y el individuo es identificado con su clase singular. Según esta concepción, basta tan sólo con estrechar (con «contraer») la extensión de una clase para obtener una *clase singular*, es decir, un *individuo*, el cual, por su parte, no será otra cosa más que el *status contractionis* de un concepto general.

Esta es la comprensión occidental, *católica*, de la vida. Pero nosotros hemos visto ya hasta qué punto la comprensión *ortodoxa* de la vida es extraña a aquella filosofía, para la cual lo que subyace en el fundamento secreto de todas las profundidades es la categoría de *la cosa*: aquella filosofía es decididamente ajena a la idea de *la persona*, de la misma manera que al catolicismo, que representa el lado práctico de esta comprensión impersonal de la vida, le resulta ajeno el reconocimiento de la persona con sus interpelaciones y el peso de todas sus aspiraciones.

XIX. La noción de identidad en la lógica matemática (para la p. 99)

La tendencia a eliminar de la esfera de la ciencia cualquier discusión sobre la identidad numérica se manifiesta del modo más evidente, como era de esperar, allí donde el método científico es en general más riguroso y preciso, esto es, en la contemporánea *lógica matemática* o, como viene denominada, en la *logística*. Aquí, en el «cálculo de clases», la *identidad de los individuos* es definida con el mayor rigor, y se define precisamente como «su pertenencia simultánea a toda clase a la que cada uno de ellos pueda pertenecer en general», es decir, con otras palabras, como «la posibilidad para cualquier combinación de las características de un individuo de encontrar otra combinación de signos distintivos, pertenecientes a un individuo diverso, de modo que la nueva combinación resulte correspondiente y equivalente con la primera». Resulta claro que aquí la identidad *numérica* es sustituida por la identidad *especifica*. Esta sustitución resalta con tanto más relieve si tenemos en cuenta que en la lógica matemática se distingue rigurosamente entre el *individuo* y la *clase singular* o *especial* que le corresponde (una clase con extensión «uno»), y que en el «cálculo de relaciones» se presupone un axioma fundamental, según el cual entre cada par de individuos dados se da una relación especial, inexistente entre otros dos individuos cualesquiera, es decir, una relación propia de modo exclusivo de los individuos respectivos. Y aun así, a pesar de estas sutiles distinciones, la identidad de los individuos es descompuesta completamente en el campo de la ciencia contemporánea en un conjunto de *características* o *signos* comunes; de este modo el carácter *real* del individuo (como portador de sus propios signos distintivos), a diferencia de su carácter *formal*, viene meramente afirmado, pero no llega a encontrar una expresión apropiada. Esto mismo demuestra una vez más que la identidad numérica puede ser presupuesta o afirmada tan sólo *de un modo simbólico*, pero no llega a definirse, no viene formulada ni expresada de un modo lógico.

Tras estas observaciones generales, recordemos brevemente cómo se expresan las definiciones que acabamos de indicar por medio de los símbolos logísticos.

Como es sabido, desde el principio salta a los ojos una diferencia radical: la que se da entre las relaciones de «*implicación*» e «*inclusión*» por una

parte (es decir, cuando un juicio o clase está incluido en otro juicio o clase), y por otra parte las operaciones de «*subordinación*» de un individuo a una clase o, según el caso, a un juicio. ⊃ es el signo tanto de la *implicación* como de la *inclusión*; ε, referido a una *clase*, es el signo del establecimiento de una correspondencia (abreviatura de ἐστί), y ɜ es el signo de la misma operación, pero referido a un *juicio*, a una proposición. Esta distinción, marcada por signos diferentes, es tremendamente importante. Porque el discurso ordinario confunde estos dos tipos de relaciones, o sea, la implicación y la inclusión, con la operación de correspondencia, utilizando en los dos casos la cópula *es*. Los lógicos las habían identificado durante largo tiempo, y Peano fue el primero que las fijó de un modo distinto, y sólo con la ayuda de la simbólica inventada por él.

Para poner mejor en evidencia la diferencia entre la operación de inclusión y la de correspondencia, tomemos como ejemplo el silogismo común:

major: todo hombre es mortal;
minor: Sócrates es un hombre;
conclusio: luego Sócrates es mortal.

La cópula de la premisa mayor será aquí ⊃, como se piensa habitualmente; pero la de la menor no es ya ⊃, como piensan la mayoría de los lógicos: es ε. En efecto, la mayor establece la relación de las clases «humanidad» y «mortalidad»; la menor no establece ya la relación de las clases, sino la que se da entre el individuo «Sócrates» y la clase «humanidad» a la que pertenece «Sócrates». Así, la mayor es indudablemente una *implicación*, como se suele decir, mientras que la menor constituye la subordinación de un individuo a una clase, una clase precisamente del primer tipo. La fórmula de nuestro silogismo se escribirá así:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, x \,\varepsilon\, a : \supset : x \,\varepsilon\, b \qquad (I),$$

y no según la expresión habitual del silogismo típico, que establece una relación entre clases:

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, c \supset a : \supset : c \supset b \qquad (II).$$

No es necesario insistir sobre la diferencia esencial entre (I) y (II).

No habría que imaginarse que los símbolos ⊃ y ε, que tienen significados lógicos y ontológicos muy diferentes, podrían llegar a ser confundidos sin que esto tuviera consecuencias desde el punto de vista *formal* en lo que respecta a los fines de la mecánica del cálculo logístico; así, esta «finura» de Peano en la distinción de las nociones no tendría ningún significado «pragmático» para la técnica del cálculo. Lejos de esto: las propiedades mismas de las dos relaciones ⊃ y ε son esencialmente diferentes. La relación ⊃, al establecer una conexión entre esencias o términos *homogéneos*

(clases, juicios), es *transitiva*, mientras que la relación ε, al establecer una conexión entre esencias *heterogéneas* (clases e individuos), es *intransitiva* por definición: si a ⊃ b, y b ⊃ c, entonces, de la fórmula

$$a \supset b \,.\, \cap \,.\, b \supset c : \supset : a \supset c \qquad \text{(III)},$$

se sigue que también a ⊃ c; pero del hecho de que ($x \varepsilon y$) y que ($y \varepsilon z$) no resulta en modo alguno que ($x \varepsilon z$). En efecto, si x, en cuanto *individuo*, está subordinado a la clase y, mientras que la clase y, *en cuanto individuo*, está subordinado a la clase z, entonces z será en relación con x la *clase de las clases*, y no ya una clase simplemente; por consiguiente, z no puede contar a x en el número de sus elementos, en su propia extensión. La extensión de z está constituida por individuos-*clases*, pero éstos son indivisibles para z, no pueden ya ser fraccionados o descompuestos.

Por una falta de atención al carácter intransitivo de la relación ε, como consecuencia de la confusión entre ε y ⊃, se construyen con frecuencia sofismas que están lejos de poder ser fácilmente refutados de una manera formal y apropiada. Tales son, por ejemplo, ciertos sofismas de la «comedia filosófica» de Platón, *Euthydemos*[867], aunque no fuese más que por la presencia en ella de razonamientos de este género:

«El oro es oro y no puede ser no-oro; un hombre es un hombre y no puede ser no-hombre. Por consiguiente –dice más o menos Sócrates a Euthydemos–, tu padre Cheredemos es padre y no puede ser no-padre. Por tanto, él es el padre *de todos*, y no sólo de los hombres, sino también de los caballos y de los otros animales. Asimismo, tu madre es la madre de todos y también la de los oseznos. Por tanto, tú eres hermano de los terneros, de los perrillos y de los cochinillos.

Además tienes un perro que tiene cachorros y por consiguiente el perro es su padre. Pero el perro es tuyo. Y como es padre, al ser tuyo es también tu padre, de modo que tú eres hermano de los cachorros

Y todavía: a tu perro tú le pegas, lo cual significa que pegas a tu propio padre, etc.».

He aquí otro ejemplo, sacado del *Hippias Major*[868]:

«Cada uno de nosotros dos, que estamos conversando, es uno; por tanto, a cada uno le es propio el ser impar. Se sigue que ambos en conjunto somos también impares, dado que somos dos. Pero si esto no es así, si resulta que los dos en conjunto somos pares, entonces cada uno por separado es también par, etc.».

El razonamiento sigue aquí el siguiente esquema:

Cheredemos (individuo) ε tu padre (clase);
tu padre (individuo) ε padre (clase);
padre (clase) = un ser que engendra (clase);

los que traen al mundo a los oseznos, a los cochinillos, etc., (clase) ⊃
seres que engendran (clase).

Pero está claro que, por causa del carácter intransitivo de la operación «ε», es imposible concluir de estas premisas que:

Cheredemos ε aquel que trae al mundo a los oseznos, etc.

Asimismo, del hecho de que:

Pedro (individuo) ε apóstol (clase de los apóstoles),

$$\text{los apóstoles} \left(\begin{array}{c}\text{individuo; el}\\ \text{grupo de los}\\ \text{apóstoles}\\ \text{conocido en la}\\ \text{historia}\end{array}\right) \quad \varepsilon \text{ «12»} \quad \left(\begin{array}{c}\text{clase de todos}\\ \text{los objetos cuyo}\\ \text{número es doce}\end{array}\right)$$

no se sigue en absoluto que

Pedro ε «12»,

es decir, que Pedro sea también «doce» y no «uno»[869].

Así pues, lo que precede confirma de un modo innegable que, incluso desde un punto de vista puramente formal, el individuo se distingue por principio de la clase, e incluso de la clase singular, a pesar de la opinión de los lógicos nominalistas que pretendían entender la clase no como una única extensión de pensamiento cerrada en sí, sino como un conjunto de individuos, y a pesar también de los intentos de los lógicos positivistas, que querían suprimir la naturaleza autónoma del individuo reduciéndola a una suma exterior de notas características, es decir, a una clase singular. Es necesario distinguir rigurosamente la clase «especial» o «singular» del individuo único que entra en su extensión; si no fuera así, se podría transcribir una clase x de este tipo con la fórmula:

$$x \varepsilon x \qquad \text{(IV)},$$

lo cual, como ya hemos visto, carece de sentido, porque «ε» es el signo de una relación entre términos *diferentes*, e incluso *heterogéneos*, y no el signo de la relación de un término consigo mismo. Por esta casua, la clase singular, formada por un solo elemento «x», suele ser designada con un signo especial, ι x, que se lee: «igual a x»; la ι es la abreviatura de la palabra ἴσος, *igual*. Este símbolo «ι» se define formalmente por la ecuación:

$$\iota x = y \; \exists \; (y = x) \qquad \text{(V)},$$

es decir: «ι x es el símbolo de aquella clase *y*, que (3) justifica la función proposicional 'y = x', donde *y* es la variable». Aplicando a los dos términos de la ecuación la operación «y ε», que subordina el elemento-individuo «y» a unas clases «ι x» y «y 3 (y = x)» iguales entre ellas, recordándonos que las operaciones «y ε» y «y 3» se destruyen mutuamente, encontramos:

$$y \varepsilon \iota x . = . y = x \qquad \text{(VI)},$$

es decir, la igualdad de los dos símbolos «ε ι» y «=», de tal modo que

$$\varepsilon \iota . = . = \qquad \text{(VII)}.$$

De aquí se sigue que, a pesar de la inexactitud de la fórmula (IV), sin embargo:

$$x \varepsilon \iota x \qquad \text{(VIII)}$$

(porque x = x), es decir, que el individuo «x» pertenece siempre a su clase singular «ι x».

Si por el contrario «a» es una clase singular, entonces su elemento singular ya no se puede significar mediante «a», sino con un símbolo especial, en cuya composición entra el signo invertido «ɿ», a saber, el símbolo «ɿ a», que se lee: «*el* a», «*der* a», «ó a». En general, el signo «ι» transforma un individuo en una clase singular; y el signo inverso «ɿ» transforma una clase singular en un individuo, de modo que tenemos dos ecuaciones,

$$a = \iota x; \; x = ɿ \; a \qquad \text{(IX)}$$

equivalentes entre sí; en símbolos:

$$a = \iota x . = . x = ɿ \; a \qquad \text{(X)}^{870}.$$

Todo lo que se ha dicho hasta ahora es perfectamente justo, porque nos hemos fundado sobre la distinción esencial entre clase singular e individuo. Sin embargo, el individuo ha sido introducido aquí únicamente mediante un *símbolo*, pero *sin* poseer una definición. De modo que para el racionalismo existe aquí una evidente piedra de tropiezo. Eso es lo que se intenta soslayar por el siguiente camino:

La clase singular es definida como la clase que está formada por un solo individuo. Pero ¿qué es este número «uno»?, y ¿qué es un *individuo*? La lógica matemática, «*selon l'habitude des Mathématiques*»[871], no define a un individuo, sino solamente una *identidad* de individuos. Ciertamente, no se trata en modo alguno de una imaginaria «costumbre de las matemáticas», sino de la imposibilidad de definir al individuo, pues éste constituye una realidad que está por encima del entendimiento. La tentativa de definir

la identidad de individuos ofrece la posibilidad de *sustituir* la cuestión de la identidad numérica real por la cuestión de la semejanza formal de unas *notas características*, es decir, la posibilidad de remplazar unos razonamientos sobre individuos (¡que resultan imposibles!) por unos razonamientos sobre los conceptos de los individuos, es decir, sobre *clases*. Esta sustitución es profundamente significativa, sobre todo después de haber admitido con determinación la distinción entre los individuos y las clases.

Así, «se dirá que los dos individuos k y l son idénticos si el segundo pertenece a toda clase en la que participe el primero – 'on dira que les deux individus k et l sont identiques, si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie'»[872]. En símbolos, esta definición se expresa con la fórmula:

$$k \equiv l :=: k \varepsilon a \,.\, \supset_{a} .\, l \varepsilon a \qquad \text{(XI)}$$

Aquí «≡» es el signo de la *identidad*, el índice «$_a$» de ⊃ significa que la implicación descrita es justa para *todo* «a» que satisfaga a la inclusión «k ε a»[873]. A propósito de esto, reclamamos la atención sobre esta circunstancia: que «la identidad de individuos es lógicamente distinta de la igualdad de clases, del mismo modo que los individuos k y l son distintos de las clases singulares ι a y ι l»[874].

¿Cómo comprender esta fórmula? No de otro modo que como una definición del signo «≡». La fórmula (XI) indica que a partir de ahora, siempre que nos salga al encuentro la combinación gráfica de líneas y letras no aparecida hasta este momento (una combinación que aparentemente no es más que una «*imagen pequeña*», esto es, «k ≡ l», carente de sentido por sí misma)… ¡pues bien!, de aquí en adelante nosotros queremos, proponemos, exigimos no entender por aquella combinación más que la expresión abreviada y convencional de la implicación que ya nos resulta comprensible:

$$k \varepsilon a \,.\, \supset_{a} .\, l \varepsilon a \qquad \text{(XII)}$$

o, más exactamente, la expresión del conjunto de una multitud de implicaciones, con todos los valores posibles de la variable «a», cuyo campo de variación es definido por la función «k ε a». Es decir, lo repetimos una vez más, queremos entender por «k ≡ l» la significación abreviada de la fórmula

$$\prod_{k \varepsilon a}^{a} (k \varepsilon a \supset l \varepsilon a) \qquad \text{(XIII)},$$

donde Π es el signo de la multiplicación lógica de todos los múltiplos que se obtienen para todos los valores posibles de a.

Este sistema de implicaciones, que *no* concierne *más que* a la relación de pertenencia (ε) de los individuos «k» y «l» a las clases «a», hemos con-

venido en denominarlo *identidad de los individuos*. Pero qué sea en realidad un individuo, esto no lo sabemos de un modo lógico, no tenemos *concepto* del individuo y, por consiguiente, no hacemos otra cosa que *proponer* el término puramente simbólico relativo a él, como el signo de alguna cosa (de todo lo que se quiera, salvo de un clase, de un juicio o de una relación) que puede encontrarse en la relación de «identidad»; y por identidad entendemos una cierta fórmula compleja en la relación de aquella «alguna cosa» con las clases.

Digámoslo una vez más: constatamos aquí de la manera más evidente la impotencia en que se encuentra el pensamiento lógico ante el ser concreto, es decir, individual, y la indigencia (¡indigencia necesaria!) de las tentativas del entendimiento por sustituir el ser individual por unos términos formulados con una apariencia racional (¡pero en realidad muy poco racionales!).

Hemos visto también que la cuestión de la definición de «la singularidad de la clase» permanecía abierta. En efecto, ¿cómo definir en términos racionales que una clase es singular, es decir, que contiene *un solo* elemento, que no hay más que *un único* «a»? Esto se consigue determinando dos propiedades para la clase ι a: en primer lugar, que contiene en general elementos, es decir, que no es una clase vacía equivalente a cero; en segundo, que si tuviera dos elementos, digamos x e y, éstos serían idénticos entre sí. La primera propiedad, que la clase ι a no está vacía, se expresa con la fórmula negativa:

$$a \neg = \Lambda \qquad \text{(XIV)},$$

es decir,

$$a \text{ «no es» } (\neg =) \Lambda \qquad \text{(XIV')},$$

donde Λ es el signo de la clase vacía. Para mayor comodidad, puede expresarse mediante una fórmula positiva:

$$\exists a \qquad \text{(XV)},$$

es decir:

«hay elementos a»[875];

de tal manera que:

$$a \neg = \Lambda . = . \exists a \qquad \text{(XVI)}.$$

La singularidad de la clase ι a se expresa así por medio de la fórmula:

$$a \neg = \Lambda . x \in a . y \in a . \supset_{x,y} . x \equiv y \qquad \text{(XVII)},$$

o bien:

$$\exists\, a\,.\, x \in a\,.\, y \in a\,.\, \supset_{x,y}\,.\, x \equiv y \qquad \text{(XVIII)}^{876},$$

es decir, la implicación descrita es verdadera sean cualesquiera los x e y pertenecientes a la clase ι a.

Creo que no es necesario precisar que todo lo expuesto en relación con la definición lógica de la identidad se refiere también a la definición de la singularidad, porque la singularidad es sólo un caso particular de la identidad, y precisamente la identidad consigo mismo, la auto-identidad.

Refiriéndonos, finalmente, a la lógica de las relaciones, *rélations*, vemos con naturalidad que aquí debemos resolver el problema de las relaciones entre individuos. En esta sección de la lógica matemática se toma como axioma el hecho de que siempre existe una relación entre individuos, relación que es ella misma individual y se presenta ella misma como una especie de individuo. «Entre dos individuos dados –dice el axioma– existe una relación *singular*, que no se da entre otros dos individuos cualesquiera». Sin embargo, también esta relación *singular* viene explicada, como podríamos esperarnos, en un sentido formal, no en el sentido real. Esto resulta evidente cuando seguimos las explicaciones que vienen después del axioma. «Desde el punto de vista de la *extensión* –dice Couturat–, este axioma es evidente, porque la pareja considerada se basta para definir una relación diferente de todas las otras. Desde el punto de vista del *contenido*, podemos decir que, si se estudia el conjunto, *l'ensemble*, de todas las relaciones existentes entre dos individuos dados, entonces concluiremos que este mismo conjunto no existe en ningún otro par de individuos; dicho de otra manera, si un par posee todas las relaciones propias de otro par, entonces estos pares serán idénticos, lo cual se escribe del siguiente modo:

$$x_1 R\, y_1\,.\, \supset_R .\, x_2 R\, y_2 : \supset : x_1 \equiv x_2\,.\, y_1 \equiv y_2 \,» \qquad \text{(XIX)}^{877},$$

Aquí el signo $\supset_R$ muestra que la *implicación* del miembro izquierdo es válida para *cualquier* relación R que pueda vincular a x_1 con y_1.

De este modo, la relación individual, es decir, concreta, se descompone nuevamente en una serie de relaciones generales, o sea, abstractas: la serie de *todas* las relaciones abstractas que entran en la composición de un dato concreto. Sin embargo, además del absurdo ontológico de esta equiparación de lo concreto con una suma de abstracciones, aparece el problema de la legitimidad de una definición así ya en el ámbito puramente formal. Porque esta definición se apoya enteramente en la noción de «todas» las relaciones entre un par dado de elementos. Por no hablar de que el mismo concepto de «todos» aún no ha sido definido en la lógica matemática; especialmente cuando se refiere a un grupo suprafinito, se duda de si puede darse en general un concepto definido sobre el grupo de *todas* las relaciones existen-

tes ya no entre clases, sino *entre individuos*. Pero esto es precisamente lo que habría que demostrar, porque no está claro en ningún modo (y es poco probable que sea en general admisible) que un grupo transfinito de abstracciones pueda agotar un ser concreto. Si lo concreto puede ser estudiado también desde el punto de vista formal-racional, no cabe duda de que no podrá ser introducido en la especulación formal más que en la forma de *límite*, es decir, como *maximum* absoluto. Pero el concepto de *maximum* absoluto no está aún elaborado (si no tomamos en consideración la tentativa, completamente desconocida en el mundo filosófico, del archim. Serapión), y además aún no está claro si podría ser aplicado en general a los individuos. Porque los individuos concretos poseen *creatividad*, son capaces de crear relaciones absolutas e imprevisibles que no entran en la composición de un grupo cualquiera, todo lo extenso que se quiera, formado por relaciones ya preparadas; con otras palabras, las relaciones sobrepasan cualquier concepto establecido sobre ellas con anterioridad: como dice Bergson, «la vie déborde l'intelligence – la vida excede los límites del entendimiento», y así sucede *siempre*.

XX. El Tiempo y el Destino (para la p. 191)

La existencia en el tiempo conlleva por su propia esencia un ir muriendo, un lento pero implacable advenimiento de la Muerte. La vida en el tiempo es una inevitable entrega en vasallaje a la Depredadora. Vivir e ir muriendo son lo mismo. Y la Muerte no es otra cosa que el Tiempo en una tensión mayor, con una mayor efectividad, concentrando más agudamente toda la atención sobre sí mismo. La Muerte es tiempo instantáneo, y el Tiempo muerte prolongada. El Destino, que gravita sobre cada uno, no es algo exterior a la vida; no podemos creer que el hilo de la vida viene y va, crece y se fortalece, y de pronto, como por casualidad, lo corta con las tijeras de la muerte la malvada parca Átropos. La negra Muerte no se abate desde fuera sobre la Vida luminosa, sino que la misma vida encierra en sus entrañas el embrión de la muerte, que se desarrolla inexorablemente. Viviendo morimos, muriendo vivimos. La muerte es la *condición* de la vida, como la baja temperatura del refrigerador es la condición de la capacidad de funcionamiento de la locomotora. La cuna es justamente cuna, es decir, *el brote* de la vida, y no una simple cama más pequeña, porque la cuna es también tumba. No existe presente sin pasado; no existe vida sin muerte. La muerte está entretejida en el acto del nacer, y todo lo que nace es corruptible. Por eso el hombre, en el *Zend-Avesta*, es llamado *Kaiomortsom*, es decir, «Vida mortal». Nacimiento y Muerte son los polos de un mismo –¿cómo le llamaremos?, ¿Vivir?, ¿Morir?...– llámele cada cual como le plazca, pero lo más exacto es decir de un mismo Destino o Tiempo. Y este único Tiempo, este Destino, constituye, nuevamente, de Nacimiento-Muerte polarmente unificados, y así a continuación y siempre de nuevo, hasta los últimos elementos de la vida, es decir, hasta las más pequeñas manifestaciones de la actividad vital[878].

De manera análoga, no podemos, en una placa magnetizada, distinguir el polo positivo del negativo: de hecho, desplazándonos desde el primero, donde «el norte» es más intenso, pasamos sin darnos cuenta al segundo, donde es predominante «el sur». Pero rompamos la placa y, dado que cada una de las mitades tendrá dos bordes, cada nueva mitad se distribuirá a su vez en dos polos, el norte y el sur, y la intensidad de cada uno de ellos será la misma, sólo que *debilitada*. Partamos de nuevo dos mitades, y la situación volverá a ser la misma. Así, debilitándose en la medida en que aumenta el número de las partes fragmentadas, la fuerza magnética se manifestará en una

multitud de polos norte y sur, pero siempre parejos e inescindibles; y no tiene final esta conjugación de polos en los pedazos del imán.

Así también el Tiempo, como quiera que lo dividamos, siempre seguirá siendo *tiempo*[879], es decir, hilo, sucesión, movimiento: siempre poseerá principio y fin, pasado y futuro, aparición y cese, nacimiento y muerte. Y la vida, que está entrelazada con el Tiempo, tiene esencialmente *sus mismas cualidades*, y no puede no ser así.

El Destino, que gravita sobre nosotros, es *el Tiempo*. La misma palabra «destino» (*rok*) tiene un sentido temporal. En algunas familias *eslavas* designa directamente «el año», «un verano», es decir, los doce meses[880]; un significado semejante lo podemos encontrar en la lengua *rusa* hablada en los gobiernos del sur y del este[881].

En la lengua *checa*, entre otros significados, posee también el sentido de «tiempo determinado», «plazos», y después, de «tiempo en general», y en particular «una hora»[882]. Del mismo modo, el ruso *srok* (plazo, lapso, duración, período) ha conservado también el significado temporal de su tema: *rok*; y en la lengua antigua *rok* significa directamente un «tiempo determinado», un «plazo», un «año», una «edad», y después, por fin, el «destino»[883] (*sudba*).

Rok, *rokovói* (fatal) proviene de *reschi* (decir), o sea, significa algo proferido o proferible; conforme al significado de su raíz, el Destino (*Rok*) es una «sentencia» (*izrechenie*) proferida. En la lengua *checa* la expresión *rok* significa incluso de un modo directo «el habla», «palabra», y después «esponsales, promesa matrimonial»[884]. Asimismo, la palabra rusa *sudba* (destino, suerte) está ligada a la noción de «juicio» (*sud*), «adjudicación» (*prisuzhdenie*); según Miklóshich[885], por el tema **san-dha-* se explica el griego συν-τί-θη-μι, es decir, «unir, establecer por medio de un recíproco entendimiento». De la misma raiz √*dhā* proviene igualmente el griego θέ-μι(δ)-ς, derecho, ley, justicia.

En la lengua *latina* se observa lo mismo. *Fatum* (Suerte, Destino) proviene de *fa-to-r*, o bien, en una forma más frecuente, *for*, *fatus sum*, *fari*, es decir, de la raiz √*fa* (el sánscrito *bha*), que significa de nuevo «hablar». Así pues, *Fatum* es algo proferido[886]. ¿En qué sentido puede el *Fatum* ser llamado una «Sentencia»? Conforme a la creencia romana, los dioses –y entre ellos especialmente Júpiter– establecen la suerte de los hombres por medio de sus dichos, los cuales revelan a los humanos su voluntad y son llamados *fatum* o *fata*; «lo que ha dicho el dios»: ésta es la suerte, el *fatum*, tanto del hombre singular como de pueblos enteros, de ciudades, etc.[887] Así, «vox enim Jovis fatum est – la voz de Júpiter es el destino»[888]; «fatum esse quidquid Juppiter dixerit – el destino es todo aquello que Júpiter dictaminare»[889]. De este modo, «fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur – llaman destino a todo aquello que pronuncian los

dioses, lo que Júpiter dice»[890]. Después *fatum*, de acuerdo con el proceder habitual del pensamiento romano[891], es personificado y llega a ser considerado una divinidad especial, *Fatum*. A continuación, la plenitud de las determinaciones divinas es simbolizada en la figura de las *Tria Fata*, equivalentes a las griegas Τρισσαὶ Τυχαί[892]. Finalmente, continuando el proceso de personificación, el género neutro es sustituido por el masculino o por el femenino, más personales, y *Fatum*, por influencia de la religión griega, se convierte así en *Fatus* o en *Fata*.

Las inscripciones funerarias hacen memoria del *Fatus meus* y el *Fatus suus*, es decir, el *Fatus* es considerado como un ser divino que cada hombre posee y que conduce su destino. El *Fatus* de este tipo recuerda al antiguo *genio* romano, ese "doble" ideal de los fenómenos singulares y de los individuos; del mismo modo, *Fata* probablemente correspondería a *junonis*, es decir, al genio femenino[893].

El *Fatum* romano, como también nuestro eslavo *Rok*, se entrelaza con la idea del *tiempo*. Igual que el Tiempo, los *Fata* determinan la suerte en un orden firmemente establecido, así que se puede hablar de *fatorum ordo*[894] y de *fatorum series*[895]; así como el Tiempo es irreversible y no puede ser dirigido hacia atrás –el «irreparabile Tempus» del Poeta–, así son también los *Fata*: lo que ellos han determinado no puede ser ya abrogado volviendo atrás[896]. Los *Fata* han sido dictaminados en el nacimiento del hombre, ellos trazarán su suerte, porque son «Fata scribunda». Los *Fata* dotan a los hombres con dones espirituales y determinan el número de los años de su vida; ellos establecen el final de la vida del hombre, y de ellos proviene directamente de una manera particular el final prematuro. Los *Fata*, como a su vez el Tiempo, son implacables y todopoderosos; actúan por fuerza, son «violenta Fata»[897]; «Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri – Las lágrimas no ayudan a nada, y las Suertes no pueden ser removidas», así suena una inscripción; son «crudelia Fata», ellos matan y expolian. Las *Fata* son las divinidades de la muerte[898].

Pero si esto es así, ¿en qué se diferencian entonces las *Fata* del Tiempo? En nada. Y en efecto, en un gran número de inscripciones fúnebres las palabras «Fatum», «Fata» (el plural del género neutro) y «Fatus» se utilizan como evidentes sinónimos de las palabras *aetas* y *tempus*;

> Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi
> No sufras, amiga, por mi final: la Edad se ha apresurado, fíjate lo que me ha dado el Destino.

dice una inscripción; o:

> Hunc Fatus suus pressit, vixit annis XII – Esto le ha traído corriendo su Destino: vivió doce años.

O aún:

> Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quod voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus – No sufras, mamá, era necesario que sucediese, la Edad se apresuró, así lo ha querido mi Destino; no sufras, madre, por mi final, así lo ha querido el Tiempo, este ha sido mi Tiempo[899].

donde es evidente que *Tempus* sustituye a *Fatus*, hecho que demuestra su significado sinónimo.

O, ya para terminar:

> Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi – No sufráis por mi final, la Edad se ha apresurado: esto es lo que me ha dado el Destino[900].

XXI. El corazón y su significado en la vida espiritual del hombre, conforme a la enseñanza de la Palabra de Dios (de un artículo de P. D. Yurkévich[901]) (para la p. 251)

El corazón es el centro de la vida anímica y espiritual del hombre. Así, en el corazón tiene su origen y es engendrada la decisión del hombre de hacer una u otra cosa, en él se originan las diversas premeditaciones y deseos; es la sede de la voluntad y de sus apetencias. Estas acciones de premeditación, apetencia y decisión son designadas por las expresiones: «he aplicado mi corazón» (Ecl 1, 13)[a]; «Daniel, que se había propuesto en su corazón...» (Dan 1, 8); «mi padre David pensó en su corazón» (1 Re 8, 17). La misma cosa transmiten las expresiones: «el buen anhelo de mi corazón» (Rom 10, 1), «el dictamen de su corazón» (2 Cor 9, 7; cf. Hch 11, 23).

El corazón es la sede de todos los actos cognoscitivos del alma. Las reflexiones constituyen «los planes del corazón» (Prov 6, 1), el consejo del corazón: «Tomé decisión en mi corazón» (Neh 5, 7). Entender «en el corazón» significa comprender (Dt 8, 5); saber «con todo el corazón», comprender enteramente (Jos 23, 14). Quien no tiene corazón «para entender», tampoco tiene «ojos para ver ni oídos para oír» (Dt 29, 3). Cuando el corazón engorda, el hombre pierde la capacidad de percibir y comprender las más evidentes manifestaciones de la providencia de Dios: «Engorda el corazón de ese pueblo, hazle duro de oídos y pégale los ojos» (Is 6, 10). En general, del corazón es de donde nacen los pensamientos de los hombres: «todos los pensamientos que ideaba su corazón» (Gn 6, 5). El hombre malvado posee un «corazón que fragua planes perversos» (Prov 6, 18). Los falsos profetas, «visión mentirosa, augurio fútil y delirio de sus corazones os dan por profecía» (Jr 14, 14), «os cuentan las fantasías de su propio corazón, no cosa de la boca del Señor» (Jr 23, 16). Los pensamientos son «los designios de los corazones» (1 Cor 4, 15). La Palabra de Dios «escruta los sentimientos y pensamientos del corazón» (Heb 4, 12). Aquello que llegamos sólidamente a comprender, lo que imprimimos en el alma y asimilamos, todo esto lo introducimos, lo recopilamos y lo grabamos en nuestro corazón: «Grabad en

a. Al traducir las referencias bíblicas me he visto obligado a acomodar las citas del autor del artículo, tomadas de la versión de los LXX y a veces inexactas, a la versión española confrontada. Mi traducción de algunos versículos saca a la luz la expresión «corazón», que aparecía sustituida por otras palabras en las versiones españolas consultadas.

vuestro corazón y en vuestra alma estas palabras» (Dt 11, 18); «grábame como sello en tu corazón» (Cant 8, 6); «María guardaba todos estos recuerdos y los meditaba en su corazón» (Lc 2, 19); «no dejes que te abandonen el amor y la fidelidad; átalas a tu cuello, grábalas en tu corazón» (Prov 3, 3). Todo lo que nos viene a la mente o a la memoria sube «al corazón». En el reino de la gloria los santos, que han sufrido por causa de la justicia y de la fe, «no recordarán lo pasado, ni volverá a subir a su corazón» (Is 65, 17); «lo que el ojo no vio ni el oído oyó, y no subió al corazón del hombre, esto es lo que ha preparado Dios para los que le aman» (1 Cor 2, 9).

Siendo la palabra la manifestación o expresión del pensamiento, también ella emana «del corazón» (Job 8, 10); «de la abundancia del corazón hablan los labios» (Mt 12, 34). Y siendo el pensamiento la conversación del alma consigo misma, el hombre que reflexiona conduce esta conversación interior en su «corazón»: «Mi corazón ha adquirido gran sabiduría y ciencia» (Ecl 1, 16); «he dicho a mi corazón» (Ecl 2, 1); «si ese criado es malo y dice en su corazón…» (Mt 24, 48).

El corazón es el centro de los más variados sentimientos, emociones y pasiones del alma. El corazón asimila todos los grados de la alegría, desde la mansedumbre (Is 65, 14) hasta el entusiasmo y la exaltación ante el rostro de Dios (Is 38, 3; Dan 2, 46); todos los grados del dolor, desde el estado de tristeza, cuando «la pena que cae sobre el cuerpo atormenta al corazón» y «la tristeza le hiere al hombre el corazón» (Prov 25, 20. 21?), hasta la amargura desconsolada, cuando el hombre «gritará con corazón triste, y con espíritu quebrantado gemirá» (Is 65, 14), y cuando siente que «mi corazón también por eso tiembla y salta de su sitio» (Job 37, 1); todos los grados del rencor, desde los celos y la «envidia amarga» (Prov 23, 17; Jon 4, 1) hasta el furor, que lleva al hombre al rechinar de dientes (Hch 7, 54) y por cuya causa el corazón se inflama en deseos de venganza (Dt 19, 6); todos los grados del descontento, desde la ansiedad que «deprime» el corazón del hombre (Prov 12, 25) hasta la desesperanza, cuando el corazón se entrega al «desaliento» ante cualquier esfuerzo (Ecl 2, 20); finalmente, todas las formas del pánico, desde el temor piadoso (Jer 32, 40) hasta el delirio agobiante y la confusión (Dt 28, 28; Ex 14, 24). El corazón desfallece y se atormenta por la tristeza (Jos 5, 1; Jer 4, 19); según los diversos tipos de sufrimiento, se derrite «como la cera» (Sal 22, 15), o se seca (Sal 102, 5), se acalora y se exacerba (Sal 39, 4; 73, 21), o se parte hasta romperse (Jer 23, 9; Sal 147, 3). Por causa del abatimiento el corazón se desalienta y «pierde el ánimo» (Dt 20, 8). Por la compasión, el corazón «se trastorna» (Os 11, 8). La palabra de Dios, portadora de gracia, actúa en el corazón «como fuego ardiente» (Jer 20, 9); el corazón se vuelve flameante y arde cuando es alcanzado por el rayo de la palabra divina (Lc 24, 32).

Por último, el corazón es el centro de la vida moral del hombre. En el corazón se reúnen todos los estados morales del hombre, desde el más elevado

amor hacia Dios, custodiado en el secreto, amor que clama: «¡Roca de mi corazón, mi porción, Dios, por siempre!» (Sal 73, 26), hasta aquel engreimiento que, autodivinizándose, «equipara el propio corazón al corazón de Dios» y dice «yo soy un dios» (Ez 28, 2). En función de las diversas enfermedades morales, el corazón se oscurece (Rom, 1, 21), se espesa (Is 6, 10), se vuelve duro (Is 63, 17), de piedra (Ez 11, 19), inhumano, bestial (Dn 4, 13). Existe el «corazón malo» (Jr 16, 12), el «corazón vano» (Is 6, 10), el «corazón insensato» (Rom 1, 21). El corazón es el lugar donde tiene su origen todo lo bueno y todo lo malo en las palabras, pensamientos y acciones del hombre: es el tesoro del hombre, tanto en su bondad como en su maldad; «el hombre bueno, del buen tesoro del corazón saca lo bueno, y el malo, del malo saca lo malo. Porque de lo que rebosa el corazón habla su boca» (Lc 6, 45). El corazón es la tabla sobre la que está escrita la ley moral natural; por eso «muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón» (Rom 2, 15). Sobre esta tabla se escribe también la ley de la gracia: «Préstame oído, pueblo mio», exclama el Señor, «que tienes mi ley en el corazón» (Is 51, 7); «sobre sus corazones la escribiré –la ley de la gracia–» (Jr 31, 33). Por eso la palabra de Dios es sembrada en el campo «del corazón» (Mt 13, 19); la conciencia tiene su sede «en el corazón» (Heb 10, 22); Cristo habita «por la fe en vuestros corazones» (Ef 3, 17) y «nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1, 22). «Que la paz de Cristo presida vuestros corazones» (Col 3, 15); «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5, 5). La luz de la gloria «resplandece en nuestros corazones» (2 Cor 4, 6). Por otra parte, sin embargo, el diablo le mete al pecador en «su corazón» los planes malignos (Jn 13, 2), llena su corazón de malos propósitos (Hch 5, 3). A quienes no escuchan las palabras divinas con atención, «al punto viene Satanás y se lleva la Palabra sembrada en ellos» (Mc 4, 15).

En la medida en que es el centro de la vida corporal del hombre, tanto como de su variada vida espiritual, el corazón es llamado el origen o la fuente de la vida: «Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón, porque de él brotan las fuentes de la vida» (Prov 4, 23); es «la rueda de nuestra vida» (Sant 3, 6), el círculo en cuyo rotar se encierra toda nuestra vida. Por eso constituye la parte más profunda de nuestro ser: «El corazón es lo más recóndito, ¿quién lo conocerá?» (Jr 17, 9). Las manifestaciones exteriores de la palabra, del pensamiento, de las obras no agotan nunca esta fuente; «el hombre escondido del corazón» (1 Pe 3, 4) no es manifiesto más que para Dios: «Él conoce los secretos del corazón» (Sal 43 [44], 22). Por el estado del corazón se expresa todo el estado del alma (Sal 50 [51], 12; 83 [84], 3). El hombre tiene que dar a Dios su corazón si quiere permanecerle fiel en pensamientos, palabras y obras: «Hijo mío, dame tu corazón», le ruega al hombre la sabiduría divina (Prov 23, 26).

XXII. Un icono de la Anunciación y su simbolismo cosmológico (para la p. 319)

Al hablar sobre el aspecto cósmico de la Madre de Dios, no podemos pasar por alto un icono bastante enigmático de la Anunciación, «descubierto» por mí en la iglesia del pueblo de Novínskoie, provincia de Nerejt, distrito gubernamental de Kostromá. Digo «descubierto» porque este icono había sido descuidado y rodaba por alguna peana, cubierto por una capa tan gruesa de polvo y suciedad que no se veía en absoluto lo que representaba. Saltándome a los ojos en el momento en que me estaba confesando, este icono, por alguna causa que me resulta incomprensible, me llamó la atención, y en la primera ocasión que tuve volví a visitar aquel pueblo y me ocupé en limpiar y recuperar la tabla. Tras dos o tres horas de trabajo, surgió del icono, como sobre un campo de un dorado profundo, una representación que demostraba una finísima factura, con multitud de detalles y figuras menudas pintadas con gran meticulosidad; presupongo que tendría más de 150 figuras. A juzgar por la composición, el icono data, o bien de finales del siglo XVII, o bien del inicio del XVIII. Creo que sus dimensiones eran de 5 x 3½ *vershkié*[a], pero reproduzco estos detalles, así como los que siguen, sólo de memoria, transcurridos tres años después de haber examinado el icono. Intenté, por supuesto, fotografiarlo, pero las condiciones desfavorables y un aparato inapropiado hicieron que mi intento fracasase. Por eso, también la representación esquemática del icono insertada aquí está reproducida en gran medida de memoria, como puedo recordarla después de tres años.

La composición del icono comprende tres aspectos: dogmático, eclesiológico-histórico y cosmológico. Este último no sólo es el que más nos interesa, sino que ocupa también en el icono el lugar central; este aspecto constituye, de un modo evidente, el icono «mismo», mientras que todo el resto no son más que explicaciones y profundizaciones. ¿Qué podemos, pues, ver aquí, en este *núcleo* del icono?, ¿en qué punto se detienen *con preferencia* nuestros ojos? En un *anillo* de color de cinabrio, plagado de *estrellas doradas*. En este anillo se encuentra inserta una figura cuadrada, compuesta por arcos curvos. En su centro se sitúa un *triángulo* equilátero con el «Ojo que

a. *Verhok*, unidad de medida tradicional rusa, equivalente a 4,4 cm.

todo lo ve» rodeado por *rayos*. A los lados de la figura cuadrada están dispuestos los cuatro símbolos de las estaciones, con las inscripciones correspondientes, esto es: una rama sin hojas cubierta de nieve y la inscripción: «invierno»; flores y «primavera»; un haz de espigas y «verano»; unos frutos (?) y «otoño». Finalmente, en los intervalos entre la figura cuadrada y el anillo, junto a los símbolos de las estaciones apenas descritos, están representados *doce* pequeños círculos con los símbolos de los *signos del zodiaco*; los círculos están distribuidos en grupos de tres, correspondientes a las estaciones. El fondo de cada grupo corresponde a la estación a la que se refiere. Así, los signos zodiacales del *invierno* están representados sobre un fondo de ramas cubiertas de *nieve*; los del *verano*, sobre el fondo de un trigal maduro; los de la *primavera* y el *otoño*, sobre el fondo de un *paisaje verde*.

Hemos de considerar que la imagen más cercana a esta parte central de la composición es la representación de la Anunciación, situada a ambos lados del círculo que hemos descrito. A la izquierda (para el que mira) del círculo se encuentra un candelabro con siete candelas encendidas y sobre él el Arcángel en las nubes. A la derecha del círculo y en simetría con el candelabro está emplazada una imagen poco clara, cuyo sentido no he logrado identificar, y sobre ella la Siempre Virgen. Por encima de ella se encuentra un nimbo, y en él algo que parece un rostro (¿el sol?); a la izquierda de éste, un círculo con la imagen del Espíritu-Paloma volando *hacia arriba*.

Finalmente, en la parte superior del icono, entre nubes y una pléyade de ángeles y de bienaventurados, está representado Dios Padre (?), y ante Él, arrodillada, una figura en forma de ángel. El resplandor que desde el Padre se difunde parece, por un lado, terminar en tres círculos concéntricos compuestos de cabezas muy pequeñas de ángeles con las alas desplegadas, y por otro lado, continúa aún hacia fuera, pasando por en medio de ellos. Estos rostros angélicos están pintados, respectivamente, sobre el fondo de tres anillos de colores: el círculo interior es *verde*, el del medio *rosado*, el exterior *azul celeste*.

¿Qué significado tiene toda esta original composición? No asumiendo sobre mí la carga de su explicación, porque para esto sería necesario llevar a cabo un estudio mucho más atento, me limito tan sólo a enunciar la hipótesis de que esta composición quiere pintar aquella frase del Akhatistos: la Santísima Madre de Dios «santificación de todos los elementos terrestres y celestes»[902], «bendición de todas las estaciones del año»[903], porque *en el momento* mismo de la Anunciación, cuando la criatura, en la persona de la Madre de Dios, ha recibido en sí a la Divinidad, está contenida toda la *Eternidad*, y en la *Eternidad* toda la plenitud de *los tiempos*. La fiesta de la Anunciación, desde un punto de vista cosmológico, es la fiesta del equinoccio de primavera: si bien actualmente queda relegada 13 días[904] después del equinoccio, en el siglo II el equinoccio se consideraba que caía el 24 de marzo, es decir, en la fiesta de la primavera. Y así como en el momento del equinoccio primaveral está encerrada como en una semilla toda la plenitud del año cósmico, del mismo modo en la fiesta de la Anunciación a la Santísima Virgen está contenida como en germen toda la plenitud del año eclesiástico. Más aún: tanto el año eclesial como el año cósmico son imágenes del *año* ontológico, del *año* o plenitud de los tiempos y los plazos de la entera historia del mundo. Toda la historia universal está contenida en la Virgen María; y la Virgen María se expresa totalmente en el momento de la Anunciación.

Este *instante* infinitamente *pleno*, este momento de plenitud del ser es lo que pretende mostrarnos, por medio de imágenes plásticas, el icono que hemos descrito.

XXIII. Sobre la metodología de la crítica histórica (p. 325)

El siglo de la crítica histórica, el XIX, ha modificado el carácter que siempre habían asumido los ataques de la increencia contra la Iglesia, y del dominio de la filosofía trasladó la batalla al campo de la historia. La autenticidad o inautenticidad de uno u otro de los monumentos históricos: este es el objeto predilecto de las apasionadas controversias del siglo XIX. Pero la intensidad misma de estas polémicas nos obliga a pensar que el postulado tácito y común a las partes en conflicto era la presuposición de que podían convencerse la una a la otra, de que una u otra de las opiniones, más tarde o más temprano, acabaría prevaleciendo, y además con la irrevocabilidad de un teorema científico «objetivo», independiente de las convicciones comunes sostenidas por ambos competidores. Este *racionalismo histórico*, o sea, la convicción del carácter demostrable de las tesis históricas, no constituye, ciertamente, más que una ingenuidad metodológica. Pero en su raíz subyace una falta de atención, una actitud no crítica ante la noción de «probabilidad» y los derivados de ésta, en especial ante las nociones de «esperanza matemática»[905] y «esperanza moral»[906], elaboradas formalmente en el cuadro de la teoría de las probabilidades, y que directa o indirectamente representan las nociones básicas de cualquier ciencia histórica.

En efecto, no es suficiente decir que yo «sé» algo, sino que hay que determinar aún *el grado* de conocimiento, es necesario precisar la «cantidad de conocimiento»[907]. Con otras palabras, el *sentido común*, con el que se da por satisfecha la ciencia histórica, ha de ser, como justamente ha dicho Laplace, «traducido en cálculo»[908]; con ello adquiriremos por vez primera la posibilidad de referirnos a lo que conocemos de un modo consciente. Resulta claro, por tanto, que, tomando conciencia de que nuestro conocimiento es parcial, hemos de esforzarnos en comprender en qué medida lo es. El siglo XIX está caracterizado ya en sus mismos inicios por su crítica *del conocimiento*, y el siglo XX procede, por su parte, a una crítica de *los métodos* del conocimiento. El resultado de estas críticas es que en el momento presente no parece precisar ya de una explicación detallada aquel pensamiento expuesto en su día por el brillante Stanley Jevons, esto es, que «en la ciencia casi todos los problemas asumen la forma de un balance de probabilidades»[909], y que, por consiguiente, en tal o cual conclusión ofrecida por las ciencias *a posteriori* no puede darse una *certeza* racional, sino que

lo único que se da es un grado determinado de *probabilidad*. El paso de los efectos a las causas y de los hechos a su génesis no es nunca más que *probable*, y esta probabilidad se define por medio de las leyes descubiertas por Bernoulli, Chebyshev y otros. Sólo una experiencia infinita podría proporcionarnos un conocimiento cierto; pero la probabilidad en nuestro conocimiento es precisamente el reflejo de la infinitud potencial de la experiencia. Esto es válido tanto para la física como para la astronomía, la química y, de un modo especial, también para las disciplinas históricas. En estas últimas, sin embargo, el problema se plantea de un modo diferente. Porque aquí la ciencia tiene que abordar no una tesis más o menos indiferente para la cultura espiritual, sino un *valor* espiritual, cuya conservación o desbaratamiento interesa inevitablemente a todos, de un modo u otro. Por eso no somos capaces, y ni siquiera tenemos derecho a ello, de examinar una u otra hipótesis referente a algún dato histórico independientemente del valor que asume en nuestro corazón este dato en el momento de construir la hipótesis; y por consiguiente, cuando nos ocupamos de una u otra hipótesis referente a algún monumento de la cultura espiritual no podemos en absoluto, y ni siquiera debemos, examinarlas *haciendo abstracción de* nuestra valoración de este monumento, si bien la valoración misma, a su vez, depende asimismo del carácter de la hipótesis. Ciertamente, en cada ciencia se da un momento pragmático; pero en el cuadro de las ciencias referentes a la cultura este elemento no se relaciona sólo con la visión del mundo en su conjunto, sino también con cada uno de sus detalles en particular.

En las ciencias de la naturaleza algunos principios básicos se fundamentan de un modo pragmático, y las consecuencias se deducen de los presupuestos de un modo lógico puramente exterior. Pero en las ciencias de la cultura *cada* principio, cada paso, son elaborados con un fin determinado. Aquí se da la misma diferencia que existe entre un mecanismo y un organismo. En el primero, sólo el plan general se ordena a un fin determinado, mientras que las partes se yuxtaponen la una a la otra de un modo puramente exterior; pero en el segundo no existe ni una sola célula que no esté orientada hacia una finalidad, y el organismo entero aparece organizado en su profundidad. Podríamos quizá calcular de un modo aproximadamente «objetivo» la probabilidad de una hipótesis (¡siempre una hipótesis, y no más!) referente a la composición de tal o cual mineral; pero sería evidentemente absurdo pretender un juicio «objetivo» sobre la autenticidad de una reliquia cualquiera, sobre la procedencia de la Sagrada Escritura o incluso sobre el tiempo en el que fueron escritos los diálogos de Platón o los poemas de Homero. Y quien se imagine que en estas cuestiones ha «demostrado» algo de un modo irrefragable, es evidente que ni siquiera se ha planteado el problema crítico de la naturaleza de los métodos históricos. Habremos de renunciar decididamente a cualquier polémica con él hasta que no haya estudiado, aunque sea de modo elemental, la teoría de las probabilidades, «la mayor creación de la inteligencia»[910].

Todo juicio y toda deducción en el campo de las ciencias históricas es un juicio con un coeficiente de probabilidad[911]; si el juicio y la deducción se expresan con la fórmula

$$a \supset b$$

entonces un juicio histórico y una deducción histórica habrán de expresarse con la fórmula

$$a \supset_p b,$$

en la cual el símbolo $\supset_p$ significa la implicación como función del parámetro p, es decir, de la probabilidad de la relación «a ⊃ b». El lenguaje *confirma* que la implicación posee ciertos *grados* de probabilidad, porque nos ofrece una multitud de expresiones correspondientes a los diferentes matices que puede asumir esta cópula. Para mayor claridad, situaremos una parte de estas expresiones en una tabla que representa la escala de los grados de «esperanza moral» de una cierta hipótesis o, por así decirlo, el espectro de los grados de *firmeza* de nuestra creencia o increencia en la hipótesis. He aquí esta tabla[912]:

+ ∞	absolutamente sí con toda seguridad, infaliblemente sí indudablemente, sin duda alguna, ciertamente sí sí
+	evidentemente sí según toda apariencia, sí con toda probabilidad sí parece que sí es posible que sí quizá si digamos que sí como si lo fuera
0	no lo sé; ¡sólo Dios lo sabe!; puede que sí, puede que no; quizás así, quizás de otro modo
	como si no lo fuera digamos que no quizá no es posible que no parece que no con toda probabilidad no según toda apariencia, no
–	evidentemente no no indudablemente, sin duda alguna, ciertamente no con toda seguridad, infaliblemente no
– ∞	absolutamente no

De este modo, al estudiar un documento cualquiera tenemos ante la vista dos aspectos: *el documento mismo*, como un cierto *valor* α, y su *autenticidad*, la cual nunca es incondicional, sino que resulta en todos los casos más o menos *probable*, y sólo esto: tenemos entonces un grado de autenticidad, *un grado de probabilidad*, que es medido por un cierto coeficiente p. Pero ni α ni p nos vienen dados por separado, porque nosotros no podemos juzgar sobre el valor de una obra abstrayéndolo completamente de la cuestión de su procedencia, ni juzgar sobre su *procedencia* independientemente de su valor. Estas magnitudes p y α aparecen dadas siempre *juntas* en la vida real, en la forma del producto $p\alpha$, que tiene el nombre de «*esperanza matemática*»; la expresión $p\alpha$ o P debe ser también objeto de estudio por parte de cualquier crítico responsable; pero el intento de hallar el valor de p por separado y de α por separado constituye un sueño ingenuo sobre algo que es imposible, aún más, inútil. Para nosotros tiene importancia todo aquello en lo que adquiere un valor el producto P. Pero la magnitud de P viene determinada, sea por el valor de p, sea por el valor de α, sea por ambos valores simultáneamente. En este caso, p es siempre una fracción positiva, regulada, mayor que cero y menor que uno, porque *nunca* está excluido el caso de la posible autenticidad de una cierta obra y *nunca* está excluida la imposibilidad incondicional de su inautenticidad. Por lo que respecta a α, su espectro se extiende de $-\infty$ a $+\infty$, de modo que:

$$0 < p < 1$$

y

$$-\infty < \alpha < +\infty.$$

Es posible que en otros casos, en lugar de la magnitud α, haya de ser tomada la magnitud de Bernoulli[913] o, si no se considera como suficientemente exacta, una función cualquiera $\varphi(\alpha)$, y entonces, en lugar de la «*esperanza matemática*» P se obtendrá la «*esperanza moral*» $Q = p\,\varphi(\alpha)$, o $Q' = \psi(r, \alpha)$.

Pero de un modo u otro, resulta claro que cuando α es muy grande, es decir, en el caso de un monumento muy valioso, incluso la más pequeña probabilidad de autenticidad puede, a pesar de todo, conservar una significativa plausibilidad, sea matemática (P) sea moral (Q o Q'). Precisamente este caso lo tenemos en la Epistola de la Madre de Dios que hemos citado más arriba. Porque incluso aunque su valor p resultase verdaderamente pequeño (pero en todo caso no igual a cero), su valor α es tan inmensamente grande que se obtiene un P significativo. Y en la medida en que α no viene determinado por la ciencia, sino por otras actividades del espíritu (y particularmente el α de las creaciones espirituales es determinado por la Iglesia), resulta claro que en última instancia es de la Iglesia de quien depende totalmente la posibilidad de hacer a P todo lo grande que se quiera. Con

otras palabras, sólo a la Iglesia le corresponde la certificación de la autenticidad o inautenticidad de uno u otro de los monumentos, y no a la ciencia. Y por consiguiente, sólo *la fe* en la Iglesia, o la *incredulidad* hacia ella, y no sólo la fe en ella, sino también en su creatividad, sólo estos factores dan un decisivo viraje a nuestras convicciones históricas, y con ello determinan el sistema entero del pensamiento científico. En la ciencia tanto como en la moralidad existen «*dos vías*»: una es la vía de la fe, la otra es la de la incredulidad, «y la diferencia entre ellas es grande».

Para hacer totalmente evidentes las consideraciones enunciadas aquí, voy a explicar lo expuesto con una analogía. Imaginemos que poseemos una propiedad que alguien tiene la intención de reclamarnos. En general, no se puede decir sobre un pleito cualquiera que se acabará sentenciando con toda seguridad a favor de los intereses del reclamante, así como tampoco se puede decir que el demandado verá garantizado en él su interés. El pleito es un balance de probabilidades, y por eso, aunque el demandado esconda una esperanza, por pequeña que sea, en que el reclamante perderá el proceso, nunca queda excluida la posibilidad de ser él quien pierda la propiedad que posee. Y así, si el proceso da efectivamente comienzo, ¿va a renunciar él a la propiedad por causa de una pérdida que es sólo *posible*? Y aún más: tomemos que la probabilidad de mantener esta propiedad α es p; ahora bien, el grado de firmeza con que defenderá su propio derecho a la propiedad no estará determinado sólo por p, sino por $p.\alpha$, o por $p.q(\alpha)$, por la esperanza «matemática» o «moral» de ganar el proceso. Y hasta aquel momento seguirá sirviéndose de su propiedad. Del mismo modo, la Iglesia, poseyendo un capital espiritual y bienes de la cultura espiritual, no renunciará en modo alguno a su uso por el hecho de que la increencia haya planteado un proceso contra ellos. La Iglesia seguirá sirviéndose de estos bienes, y el grado de tenacidad en la lucha por su propiedad estará determinado por la mayor o menor esperanza matemática o moral de que el proceso sea ganado por ella.

El *onus probandi* recae sobre el que ha planteado el proceso, y al creyente no le cae bien preocuparse de si el libro del Génesis ha sido escrito o no por Moisés, así como a un heredero no le cae bien comenzar a inquietarse porque las tierras recibidas en herencia fueron compradas por su bisabuelo y no por su tatarabuelo. Cuanto más grande sea el valor de esta propiedad, menos deseo tendrá el posesor de renunciar a su derecho, y por ello tanto menos convincentes serán para él los argumentos del adversario. Pero si el valor es infinitamente grande, entonces ya la más pequeña sombra de esperanza, incluso la más insignificante probabilidad de ganar el proceso, le será suficiente para no prestar atención a los argumentos que al reclamante le parecen tan poderosos. Y ¡quién podría demostrar que no existe ni una esperanza, por pequeña que fuera! La fe está ligada necesariamente al

riesgo y a la tenacidad. Pero esto caracteriza también a la misma ciencia, incluso a la ciencia de la naturaleza.

«Habiendo hecho una vez una elección bien meditada –dice S. Jevons[914]–, el investigador naturalista puede ya, con pleno derecho, permanecer firmemente convencido de su teoría. Él no rehuye ninguna objeción; porque para él siempre existirá la posibilidad de encontrarse con una objeción fatal; pero él, no obstante, tendrá siempre en cuenta la insignificancia de los poderes de la inteligencia humana en comparación con las tareas que se le presentan. Verá que ninguna teoría puede ser reconciliada en un solo instante con todas las objeciones, puesto que pueden existir muchas causas de confusión, y las mismas consecuencias de la teoría pueden tener una complejidad tal que ni siquiera las investigaciones de unas cuantas generaciones estarían en situación de agotarlas. Por eso, si la teoría presenta algunas coincidencias asombrosas con un hecho dado, no hay por qué rechazarla, al menos hasta el momento en que no sea demostrada una divergencia decisiva, y hemos de tener en cuenta además la posibilidad de un error en el planteamiento de esta divergencia. *En la ciencia y en la filosofía es algunas veces necesario también el riesgo*».

En conclusión, los procedimientos de la crítica histórica, que a veces le pueden parecer a una inteligencia ingenua algo inmutable desde el punto de vista de la lógica, en realidad resultan estar tan fundamentados en la fe como las convicciones de un corazón creyente. Esencialmente, no son los procedimientos los que difieren (estos son los mismos, porque la estructura de la inteligencia humana es idéntica en ambos casos); lo diferente es la fe que subyace en sendas posturas. En la crítica histórica descubrimos la fe en la increencia, la fe en este mundo pasajero y corrupto; en la otra postura descubrimos la fe en la fe, la fe en el otro mundo, eterno y espiritual. En una, la fe en las leyes de la tierra; en otra, la fe en las leyes del cielo. Y cada postura habla en concordancia con su fe, revelando en realidad, cuando presenta argumentos pretendidamente objetivos, la esperanza de su propio corazón. «Donde está vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón» (Mt 6, 21, cf. Lc 12, 31). Y así, donde se presupone la existencia de un tesoro-valor, hacia allí tiende el corazón, es decir, hacia aquel valor se «orienta» también el ser en todas sus dimensiones. Y por eso, si alguien cede a los argumentos de la crítica histórica, esto no significa que estos últimos estén fundamentados; significa, por el contrario, que el que ha cedido ya se encontraba debilitado en su fe y que su alma ansiaba en secreto a aquel en cuyos brazos se quería entregar.

XXIV. El cerco turquesa de la Sofía y la simbólica de los colores azul celeste y azul oscuro (para la p. 334s)

El significado, indicado en el texto, de los círculos que rodean a la Sofía puede ser confirmado por *el simbolismo del color azul celeste* y de los colores emparentados y próximos a él. (Advertimos aquí que utilizaremos sus denominaciones como sinónimas, porque de lo que se trata propiamente es del color del cielo, y el cielo, en los diferentes países y en diversos momentos del día y del año, presenta matices muy distintos, que van del azul oscuro al turquesa pálido). El *azul claro*, como es sabido, simboliza *la atmósfera*, *el cielo* y, a partir de aquí, la presencia de la Divinidad en el mundo por medio de su creación, por medio de sus fuerzas. Así, Filón[915] veía en el *azul claro* del vestido (תְּכֵלֶת, *t'helet*, azul celeste, *coeruleus*, púrpura) del sumo sacerdote (Ex 27, 31; Lv 7, 7) un símbolo del aire; José Flavio[916], explicando de forma simbólica los colores elegidos para aplicarlos a la Tienda y a las vestimentas del sumo sacerdote, interpreta el color *de jacinto* o *azul celeste* como la atmósfera, y la *tiara de jacinto* como el cielo; san Jerónimo[917] reproduce las explicaciones de Flavio. Esta interpretación naturalista se vincula de modo natural con la interpretación moral. Tomás de Aquino[918] ve en el color *jacinto-púrpura* la contemplación de las cosas celestes. Es así como los israelitas tuvieron que poner en los cuatro bordes de sus mantos cintas con filos de color púrpura, de modo que, «cuando los miréis –dice Dios–, os servirán para recordar los mandamientos del Señor y os ayudarán a ponerlos en práctica, apartando de vosotros los deseos del corazón y de los ojos que os seducen. De esta manera recordaréis los mandamientos del Señor, los pondréis en práctica y estaréis unidos a vuestro Dios. Yo soy el Señor vuestro Dios, que os he sacado de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, el Señor vuestro Dios» (Nm 15, 38-41; cf. Dt 22, 12). Por consiguiente, el color *azul celeste* es el símbolo de aquello que se opone a la apostasía, ese adulterio en las relaciones con Dios; el símbolo, por tanto, de la *pureza* espiritual y de la integridad de la castidad (*tselomudrie*). San Jerónimo[919] dice que la vestimenta *purpúrea* del sumo sacerdote, que representa el color de la atmósfera, simboliza la elevación del corazón por encima de las cosas terrenas. Tomás de Aquino[920] ve en este vestido la ima-

gen de la relación con el cielo por medio de la actividad dirigida a conseguir la perfección. Añade[921] que las cintas moradas sobre el manto eran el símbolo de la aspiración al cielo, que tiene que constituir el principio de todas las actividades. Semejantes son también las interpretaciones más recientes. Así, según O. Weininger, «el color *celeste* es el color de la alegría y la felicidad de la vida superior. El color rojo del infierno es lo contrario al *azul* del cielo»[922].

En la perspectiva de este simbolismo del color azul celeste, entre las siete figuras que personifican las siete ciencias celestiales en el fresco de Simone Memmi de la capilla española de Santa Maria Novella en Florencia, la Teología *contemplativa* es *la única* representada con vestidos en *azul claro* y rojo, mientras que los de la Teología Práctica son verdes, los de la Mística blancos, los de la Apologética (igual que los del Derecho Civil) rojos, y los del Derecho Eclesiástico dorados y blancos[923].

Por eso, en la misma iglesia, sobre el fresco de Giotto (1276-1333) que representa el abandono del mundo de Francisco de Asís, «el padre airado está vestido de color rojo, intercambiable con la pasión, y el manto con el que el obispo cubre a san Francisco es de un color *azul claro*, símbolo del *mundo celeste*». Notemos además que esta distribución de los colores no tiene nada de casual: Giotto es uno de los más importantes simbolistas del color, quien, además, no limitándose a utilizar la tabla convencional de colores de la tradición, creó *nuevos* símbolos para cada cuadro, lo cual significa que tenía una vivencia *personal* de los mismos[924].

De nuevo por la misma razón, el color del mosaico *azul oscuro* es especialmente apto para la decoración de un templo, provocando en el alma del orante una emoción inexplicable. «Resulta extraña y casi incomprensiblemente profundo el color azul, muy oscuro, del techo del *Mausoleo de Galla Placidia* –expone un viajero[925] describiendo los mosaicos de Rávena del siglo V–. Dependiendo de los juegos de la luz, que penetran por unas pequeñas ventanas, adquiere de un modo tierno e inesperado los más diversos matices, ahora verdeantes, ahora lilas, luego purpúreos. Viendo todo este esplendor uno piensa sin querer que la humanidad no ha creado nunca un medio artístico más adaptado para la decoración de los muros de las iglesias... *La atmósfera resplandeciente de un fuego azul* que envuelve al sarcófago es digna de ser el sueño de una imaginación ardientemente religiosa. ¿No aspiraban a esto, sólo que por otras vías, los artistas de las vidrieras de colores de las catedrales góticas?».

El estudio más sistemático y detallado sobre la simbólica de los colores lo encontramos en Fr. Portal[926]. Enunciamos brevemente las ideas desarrolladas por él. En su base se halla el reconocimiento de que la conciencia religiosa de la humanidad ha ido progresivamente degenerando y perdiendo su finura, y por eso los símbolos religiosos se han ido haciendo cada vez

más carnales. A continuación, tomando en consideración lo que nos dice Clemente de Alejandría sobre los tres tipos de escritura de los egipcios, y Varrón sobre los tres tipos de teología, Portal desarrolla la idea de que también en la historia de la religión se dan tres estadios, que pueden ser significados por tres lenguajes diversificados. El mundo espiritual se escinde en el entendimiento humano en la serie de sus atributos, y estos últimos, continuando el proceso de degeneración, quedan reducidos a su significado en cuanto fenómenos de *este* mundo. Este es el proceso de degeneración espiritual. Le corresponde el sucederse de tres lenguajes.

«En un primer momento, el *lenguaje divino* se dirige a todos los hombres sin distinción, y les revela la existencia de Dios; el simbolismo es el lenguaje de todos los pueblos, como la religión es el patrimonio de cada familia, no existiendo aún sacerdocio; cada padre es rey y sacerdote.

El *lenguaje sacro* se origina en los santuarios, y toma a su cargo la gestión de la simbólica de la arquitectura, la escultura y la pintura, así como la ordenación de los rituales del culto y las vestimentas sacerdotales: esta primera materialización encierra la lengua divina en el ropaje impenetrable de los velos sagrados.

Entonces, finalmente, el *lenguaje mundano* (*profane*), la expresión material de los símbolos, queda reducido a ser la comida arrojada a los pueblos convertidos al servicio de los ídolos»[927].

En consecuencia, cada símbolo adquiere una triple forma; esto mismo lo hemos de aplicar también particularmente a los símbolos de los colores. «La historia de los colores simbólicos da fe de esta triple proveniencia, cada matiz adquiere un significado diverso en cada uno de los tres lenguajes: el divino, el sacro y el profano»[928].

En particular, el azul claro, el *azur* de la bóveda celeste, significa originariamente, en el lenguaje divino, *la verdad eterna de la Divinidad*; después, en el lenguaje sagrado, se convierte en símbolo de la *inmortalidad del hombre* y, de aquí, en el color de la *muerte*, el color de *la tristeza y el duelo*. Finalmente, en la lengua profana significa la fidelidad: «Así, del dogma de la sabiduría eterna el hombre pasa a la contemplación de su propia inmortalidad; los dogmas son olvidados, el símbolo se materializa y en nuestros días sólo conserva el significado de la fidelidad»[929].

Según la opinión de Portal, en la base del simbolismo de los colores se halla el hecho de que todos son producidos por *la luz y la tiniebla*. El *rojo*, color del *amor* divino, y el *blanco*, color de la *sabiduría* divina, proceden directamente de la Luz; el *amarillo*, que procede del rojo y del blanco, es el símbolo de la *revelación* del amor y de la Sabiduría divina. El *azul claro* proviene también del rojo y del blanco; significa la *sabiduría divina, manifestada* por medio de la vida, el espíritu o la respiración de Dios; es símbolo del *espíritu de la verdad*; indica la manifestación del amor y la sabiduría en los hechos; constituyó el símbolo del amor y de la regeneración del

alma por medio de la obra ascética (*pódvigami*). Con otras palabras, en la base del simbolismo podemos observar tres momentos en graduación:

1º, el *ser en sí* [es decir, según la concepción de nuestro libro, *Dios en sí, el Padre y la Unidad Trina*]; aquí predominan los colores rojo y blanco.

2º, la *manifestación de la vida* [es decir, de nuevo conforme a las ideas de nuestro libro, el *Logos* en el mundo y la *Sofía*]; aquí sirven como símbolos los colores *amarillo y azul celeste*.

3º, la *actividad* que de aquí se deriva [es decir, en el mismo círculo de ideas, la *Criatura* vivificada *por el Espíritu Santo*], a la que sirve de símbolo el color verde[930].

Sin tocar ahora otras cuestiones de principio sobre la simbólica de los colores, pasamos directamente a examinar las consideraciones de Portal sobre los tres significados del color azul celeste[931].

En primer lugar, Portal habla del significado del color azul claro en el lenguaje *divino*. La atmósfera, y por eso también el azul, color de la atmósfera, simboliza al Espíritu Santo, nos dice el investigador, apelando al relato de la Sagrada Escritura referente al descenso del Espíritu Santo (Hch 2) y a la conversación entre el Señor y Nicodemo (Jn 3, 8). A continuación se establece el significado del color azul claro como símbolo de la sabiduría divina creadora.

El becerro *azul claro* con cuernos rojos, sobre el que tiene su sede Agni entre los hindúes; el Júpiter-Ammon *azul claro* con cuernos de carnero; el significado de «fuego» en la palabra *azur* en las lenguas orientales; *Zeus* como fuego de éter entre los griegos, según lo que nos comunica san Clemente Alejandrino, etc., todo esto, según el parecer de Portal, indica la unidad de la sabiduría y del amor en la divinidad suprema.

En las cosmogonías el mundo es creado por la sabiduría divina; por eso el Dios-creador aparece siempre de color *azul claro*. Así, en el Indostán, Vishnu ha nacido del azul del cielo, y cuando es representado creando el mundo tiene su cuerpo pintado en *azul celeste*. En Egipto la divinidad suprema, el creador del universo, Kneph, aparece pintado con el color del cielo. En Grecia [?], el celeste es el color de Júpiter, padre de los dioses y de los hombres. En China el *cielo* es la divinidad suprema, y en la simbólica cristiana la bóveda *celeste* es el manto que cubre y envuelve a la Divinidad. La Verdad Eterna, encarnada sobre la tierra, es también simbolizada por el *azul celeste*, como aquella que salva y como si crease de nuevo a la humanidad. Entre los hindúes, Krishna, en cuyo mito se pueden encontrar algunas analogías con el Evangelio y quizá incluso préstamos directos, es representado con un cuerpo *azul celeste*. Del mismo modo Ammon, la Palabra divina de los egipcios, era representado, según Eusebio[932], en color *azulado*, y así aparece en todas las imágenes egipcias.

Pasemos ahora al lenguaje *sagrado*. Aquí se distinguen tres tipos de color azul: uno que proviene del *rojo*, otro del *blanco* y un tercero que se aproxima al *negro*. Estos colores a veces se distinguen por sus matices, y a veces se confunden en uno solo. El azul claro proveniente del *rojo* representa el fuego del éter; su significado es *el amor celeste por la verdad*. En los *misterios* se relaciona con el bautismo de fuego. El azul que proviene del *blanco* remite a la verdad de la fe; se relaciona con el agua viva de la Biblia o con el bautismo de espíritu. El azul que se aproxima al

negro nos remite a la cosmogonia, al Espíritu de Dios que sobrevuela sobre el caos; se relaciona con el bautismo natural.

Estos tres tipos del mismo color corresponden a los tres grados principales de la iniciación en la antigüedad y al triple bautismo cristiano: con agua, Espíritu y fuego. Estos tres grados eran representados, de un modo más diferenciado, por los tonos: rojo, azul y verde.

El verde, el negro y el azul oscuro (todos ellos representan *un mismo* símbolo) aluden al mundo que nace en el seno de las aguas primordiales y al primer grado de la iniciación.

El azulado representa el renacimiento o la formación espiritual del hombre, y el rojo la santificación. El caos primordial, sobre el cual se cernía el Espíritu, la creación de Adán y la santificación del sábado: estos son estos tres grados en la Biblia.

Las divinidades paganas eran símbolos de los atributos de Dios y del renacimiento del hombre. Por eso, cuando Vishnu representa el último grado del renacimiento aparece de color verdoso y azul oscuro. Saturno, así como Memnon, Osiris-Serapis, Kheph-Ammon-Agathodemon-Nilus, lo mismo que Vishnu-Narayana, Krishna, Buddha, eran de color negro o azul oscuro; y todos estos dioses tienen alguna relación con el agua. *Krishna* es la personificación de la verdad divina y por eso su cuerpo es azulado; pero, descendiendo a la condición de la existencia humana, se somete a la tentación del mal, y la simbolística hindú le dedica también los colores azul oscuro y negro. Plutarco dice que Osiris era de color negro, porque el agua vuelve negras las substancias que embebe. Bajo estas explicaciones populares es fácil sorprender la idea fundamental: la de Dios que pone en movimiento al caos.

La estatua de Saturno era de piedra negra, y sus sacerdotes eran también negros, con vestidos azules y anillos de hierro.

Cuando el rey visitaba el templo de esta divinidad, su comitiva iba vestida de azul claro y negro. La oposición de estos dos colores representa la lucha de la vida y de la muerte en el estado espiritual y en el estado material, que se manifiesta *en el tiempo*; y Saturno es el símbolo del Tiempo. El templo y la estatua de Mercurio eran de piedra azul; una de sus manos era blanca y la otra negra. Macrobius le atribuye un ala blanca y la otra azul o, según otros mitógrafos, negra. Asociado al *negro*, el azul claro es el atributo del que accede a la iniciación, de aquel que, por el poder de la verdad, demole las puertas de la muerte espiritual; el color blanco es el testimonio del renacimiento pleno.

El mito de los argonautas, que tiene un significado mistérico, ofrece un relato sobre los sacrificios aportados a Iunone y a Neptuno en Kyanee, en las Vagunadas Azules. Pero Iunone (la atmósfera) es el símbolo de la verdad celeste y Neptuno (el agua) es símbolo de la verdad natural. Neptuno estaba vestido con trapos verdes y le eran presentados en sacrificio unos toros negros; el azul claro estaba dedicado a Iunone. Símbolos semejantes los encontramos también en el cristianismo y, entre los chinos, en Lao-Tse.

En su significación absoluta, el *azulado* representa la verdad celeste; lo que es verdaderamente, lo que es en sí mismo, es también eterno, y viceversa: lo transitorio es falso. El azul celeste fue por ello el símbolo constante de la eternidad divina, de la *inmortalidad* del hombre y, como consecuencia de esto, se convirtió de un modo natural en el color del duelo.

El sumo sacerdote egipcio llevaba en el pecho un *safir*, «y este adorno se llamaba 'Verdad' – *καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα Ἀλήθεια*», como nos informa Aeliano[71].

Pero es conocido además el hecho de que sobre esta piedra estaba grabada la imagen de la diosa de la Verdad o la Justicia, *Thme*, cuyo nombre, תם, THM, o תמה, THME, significa en hebreo justicia y verdad. El sumo sacerdote hebreo portaba en el pecho una piedra que tenía el mismo nombre: *Verdad*, *Justicia*, תמים, THMIM[934]. La misma denominación *safir*, ספיר, SPIR o SPHIR, está formada de la raíz ספר, SPR o SPHR, que significa «escribir, hablar, glorificar, alabar, escriba, escritura, libro». Estas diferentes denominaciones remiten a *la palabra*, al discurso escrito o hablado, a la Sabiduría divina contenida en el *Sepher* de los hebreos o Biblia[935]. En los misterios, el sumo sacerdote egipcio aparecía revestido con un ropaje azul celeste, salpicado de estrellas y apretado con un cíngulo amarillo. Lo mismo en Aarón. Esta vestidura caracteriza a los guardianes de la *verdad* eterna; en relación con la vida de los hombres, como hemos dicho, el azulado es el símbolo de la *inmortalidad*. En las tumbas egipcias se encuentran un gran número de figuras y amuletos *azules*. En este color hay que ver un símbolo del alma que tiende a la eternidad. En China, el color azul claro es el color de los *muertos*, el símbolo del alma después de la muerte, y el rojo designa a los vivos.

En el simbolismo cristiano, Cristo en el sepulcro era representado algunas veces con el rostro *azul* y rodeado de rayas azuladas[936]; uno de los ángeles era representado incluso con un nimbo *azul claro*. En las miniaturas de algunos manuscritos el color *azul claro* significa de nuevo la muerte[937].

Según Mone, la Virgen, tras la muerte de Cristo, aparece frecuentemente vestida en *azul claro*; por eso, nota Guigniaut, durante la Cuaresma el sacerdote se reviste habitualmente de azul claro y, antes de la Semana Santa, se colocan (entre los católicos) sobre las imágenes de Cristo unos velos *del mismo color*[938].

En estos rituales se observa un primer grado de materialización: el símbolo de la eternidad divina y de la inmortalidad del hombre se convierte en emblema de la muerte corporal. «El color azul claro –dice La Mothe-Levayer[939]– se considera el color de la muerte en grandes extensiones del Oriente, donde en el duelo se lleva sólo el azul claro, y donde nadie tiene el valor de presentarse ante los reyes en un vestido de un significado tan triste, así como nadie, por la misma causa, se atreve nunca a pronunciar en su presencia la desagradable palabra 'muerte'».

Estas costumbres nos muestran ya un símbolo completamente materializado. Pero el último grado de encarnación lo expresa el lenguaje *profano*. El color de la bóveda celeste, el azulado, era en el lenguaje divino el símbolo de la verdad eterna; en el lenguaje sacerdotal, de la inmortalidad; y en el lenguaje de los pueblos se convierte en el símbolo de la *fidelidad*.

Escarabajos de lapislázuli adornaban los anillos de los guerreros egipcios; hay una gran cantidad de ellos en las colecciones de la antigüedad; estos anillos eran los símbolos del juramento de fidelidad que prestaban los soldados. Según Horus Apolon[940], el escarabajo era el símbolo de *la valentía varonil*. El anillo en el que figuraba su imagen, y que los guerreros estaban obligados a llevar, significaba, según Aeliano[941], que todos los combatientes tenían que portarse como hombres, es decir, tenían que mantenerse fieles al juramento[942]. En la heráldica, el azul claro significa *castidad*, *legitimidad*, *fidelidad* y, como consecuencia, una *reputación digna*[943].

La teoría de la proveniencia de los colores a partir de la luz y la tiniebla está expuesta en Portal de un modo *simbólico*, como imagen visible de re-

presentaciones religiosas y teosóficas. Dominante en toda la Antigüedad, ha sido así inicialmente; pero, lo mismo que sucedió con otros símbolos religiosos, la *imagen visible de lo celeste* se volvió autosuficiente, convirtiéndose en un *esquema de lo terreno*. Dicho con otras palabras, aquello que anteriormente constituía una realidad significada *del otro mundo* se ha convertido ahora en un concepto abstracto auxiliar de *este* mundo, y aquello que anteriormente era la fuente del significado, es decir, el *lenguaje* simbólico, el símbolo mismo, se ha convertido ahora en una realidad significada del mundo de aquí, en una representación sensible. La correlación entre el ser superior y el inferior se ha desnaturalizado, y el símbolo teosófico ha degenerado de este modo en una teoría física o psico-física. Así, el *símbolo* mismo se ha vulgarizado y corrompido; y su *significado*, separándose de su soporte corporal, se ha convertido en un moralismo abstracto, que se puede agregar de un modo *alegórico*, es decir, de un modo arbitrario y convencional, a cualquier lenguaje sensible. Es un ejemplo de cómo, de la descomposición de la ciencia espiritual, surgió la ciencia laica, esta hija pródiga que no reconoce a su madre.

Una muestra de esta simbólica religiosa degenerada la encontramos ya en Platón[944], en su teoría científica de la procedencia de los colores a partir de la luz y la oscuridad. En efecto, es plenamente aceptable la opinión de que Platón fingiría locura (*yuródstvuet*) por causa de los no iniciados, a los que no se pueden confiar los misterios del mundo superior. Pero incluso aunque así fuera, esta propensión a un fingimiento que toma precisamente forma científica es algo muy característico para su época: significa que las condiciones de la época exigían precisamente algo así. Pero con el paso del tiempo este lenguaje en forma científica se transformó definitivamente en ciencia y perdió todo el aroma de su sentido superior[945].

Repitiéndose en diferentes formas multitud de veces a lo largo de la historia de la Antigüedad y de la Edad Media, esta teoría encuentra eco en Leonardo da Vinci, y aquí, como siempre, aparece en relación con las observaciones directas de unos ojos de artista ejercitados en los colores.

«El color blanco –dice Leonardo– lo asimilamos a la luz, sin la cual no se puede ver ningún color, el amarillo con la tierra, el verde con el agua, el *azul* con *la atmósfera*, el *rojo* con el *fuego* y el negro con la oscuridad que se encuentra por encima del elemento del fuego, porque allí no existe ninguna naturaleza o substancia densa con la que pudieran chocar los rayos del sol y reflejarse en ella»[946]. «Los colores *azul* y *verde* no son colores elementales por sí mismos. El primero está compuesto de luz y tiniebla, como el azul de la atmósfera, que está compuesta del color completamente negro y del completamente blanco»[947].

Pero, como es sabido, la teoría encuentra su desarrollo más exuberante y su elaboración más minuciosa en Goethe[948]. No expondremos aquí la explicación de Goethe sobre el origen de los colores por la participación en

los medios opacos. Nos detendremos tan sólo en sus aclaraciones en torno a la *psicología de los colores*, es decir, a los efectos generales sobre la psique producidos por la percepción de los colores. Con otras palabras, prestaremos atención a los fundamentos psicológicos del simbolismo de los colores, porque, ciertamente, si un determinado color se convierte para nosotros en el símbolo de una u otra idea, es porque suscita en nosotros como un presentimiento de esta misma idea, nos inclina hacia una idea determinada, inspirándonos algo que es connatural con ella.

Todos los colores, tanto por su proveniencia como por su influjo psíquico, se dividen, según Goethe, en dos grupos, el *positivo* y el *negativo*.

«Los colores de aspecto *positivo*, *Plusseite*, son: el amarillo, el rojo-amarillo (naranja), el amarillo-rojo (minio, cinabrio). La disposición de ánimo que causan es de vigor, frescura, rapidez»[949]. «Los colores de aspecto *negativo*, *Minusseite*, son: el azul oscuro, el rojo-azul y el azul-rojo. Producen sobre el ánimo una sensación inquietante, blanda y contemplativa»[950].

El color amarillo, según Goethe, es «el color más cercano a la luz»[951], constituye, por así decirlo, la primera manifestación de la luz en la materia. Por el contrario, el azul es como una niebla muy fina, representa la materia penetrada en grado máximo por la luz[952].

«Del mismo modo que el *amarillo* trae siempre consigo la *luz*, asimismo puede decirse que el *azul* trae siempre consigo algo *oscuro*»[953]. El color azul representa algo incomprensible. «Este color produce sobre el ojo un efecto especial y casi inexpresable. Como color, es una energía; sólo que se encuentra en el lado negativo, y en su pureza suprema resulta al mismo tiempo una *Nada* excitante. Produce una cierta contradicción entre excitación y calma en la mirada»[954]. El azul da profundidad a la realidad y, creando una perspectiva aérea, es como si espiritualizara lo visible. «Así como el alto cielo y las montañas lejanas las vemos *azules*, así también una superficie azul parece que se retrae ante nosotros»[955]. En la luz azul hay reposo anímico. «Así como seguimos con placer un objeto atractivo que pasa ante nuestra faz, así miramos siempre con placer algo azul, no porque venga hacia nosotros, sino porque aquel objeto nos atrae hacia sí»[956]. «El azul nos produce sensación de frío, y nos recuerda también a la sombra. Es conocido cómo proviene del negro»[957]. «Una cámara tapizada en azul puro nos parece de pronto espaciosa, pero más bien vacía y fría»[958]. «Un vidrio azul muestra los objetos en una luz triste»[959]. «Es agradable si el azul participa en alguna medida de un color positivo. El color verde del mar es un color más bien amable y dulce, *liebliche*»[960].

La teoría goethiana de los colores contiene dos aspectos: psicológico-fisiológico y físico-filosófico. En su desarrollo ulterior, estos dos aspectos se separan, mas con perjuicio para la teoría. El lado psicológico-fisiológico lo han adoptado el físico Thomas Seebeck[961], L. Henning[962] y parcialmente el célebre fisiólogo Johannes Müller[963]; pero el que ha intentado

con más coherencia fundamentar fisiológicamente la teoría goethiana ha sido Arthur Schopenhauer[964]. Bajo el aspecto físico-filosófico, aquella teoría ha sido adoptada y fundamentada por Hegel[965] y en parte por Schelling[966]. No citaremos sus teorías; hacemos notar tan sólo que el color «azul –para Hegel– corresponde a la docilidad, a la expresión de una inteligencia plena y de un alma serena, a la tendencia sentimental [en el sentido bueno, antiguo, de la palabra], dado que tiene como principio una oscuridad que no suscita contraposición»[967]. Sin embargo, por mucho valor que tengan todas estas fundamentaciones en sí mismas, para nuestra tarea, esto es, para la aclaración de la naturaleza del color azul como símbolo, no ofrecen nada esencialmente nuevo, y por eso podemos dejar de lado su exposición sin dudar.

Dirijamos, pues, nuestra atención a algunos detalles de este simbolismo.

En relación con las propiedades simbólicas indicadas más arriba y con los efectos directos sobre el hombre que tienen estos colores, se hace comprensible también la fuerza misteriosa atribuida a las piedras preciosas de color azul claro, azul oscuro y violeta, es decir, de los colores cercanos al azul. Porque en las gemas los antiguos prestaban atención sobre todo a su color, hecho demostrado por su misma denominación rusa como «piedras *de color propio*»[a], de modo que su fuerza misteriosa hay que buscarla de manera preponderante en su color[968]. Esto resulta evidente por el solo hecho de que piedras idénticas o casi idénticas en todos los respectos, exceptuando los colores, tienen significados místicos y simbólicos diferentes[969]. Entre las piedras azul oscuro y azul claro la más destacable es el *zafiro*. Y efectivamente, al *zafiro azul claro* la Edad Media le reconocía la propiedad de *enfriar las pasiones*, y por eso podían llevarla los sacerdotes y todas las personas consagradas a la castidad[970]. Asimismo a la *amatista* violeta se le reconocía en la Antigüedad la capacidad de *oponerse a la falta de lucidez*, tanto física, resultado de la bebida, como espiritual; de aquí su misma denominación, ἀμεθύστος, de ἀ- y μεθύω, *emborracharse*[971].

La piedra *zafiro*, אבן־ספיר, *'eben-sapir* (de algo semejante al zafiro, en la visión de Ezequiel, estaba hecho el trono de la Gloria del Señor; cf. Ez 1, 26), significa en la visión, con toda probabilidad, el *firmamento* celeste, el *cielo*. Pero no hemos de confundirnos por la denominación de esta piedra: el *sappir* o *safir* de los antiguos no es en absoluto el zafiro de la mineralogía contemporánea o el de la Edad Media, sino más bien el *lapislázuli* o, según algunos autores, la actual *turquesa*[972]. Es posible que, en relación con la visión de Ezequiel, comenzasen a utilizarse placas de *lapislázuli* para los tronos de las iglesias, con el mismo significado que el zafiro de la visión

a. *Samotsvet*, de color inherente, «idio-cromo».

el azul profundo de esta piedra se asemeja al color del cielo del sur, y los destellos dorados esparcidos por toda su masa recuerdan a las estrellas[973].

Por eso, precisamente de esta piedra está esculpido el globo para el grupo de mármol de la Santísima Trinidad sobre el sepulcro de san Ignacio en Roma[974]. El globo azul designa en general la esfera celeste, el cielo[975]. Aquí encontramos de nuevo la significación principal del azul y del azul claro, la de ser símbolos del *cielo*, y de aquí provienen todas las derivaciones que hemos mencionado más arriba. Sin embargo, todos estos significados derivados, distintos seguramente en diversos autores y en épocas diversas, se reúnen con toda nitidez en la noción de *espiritualidad*. No supone una excepción tampoco el significado del zafiro, indicada por Joannes Geminianus, esto es, «*contemplatio assimilatur saphyro*, la contemplación es similar al zafiro», existiendo para esto, según la opinión de Geminianus, tres causas. En primer lugar, el color azul-celeste del zafiro, *color caeruleus* (a propósito, hacemos notar que la misma palabra *caeruleus*, inicialmente *caeluleus*, proviene de *caelum*); en segundo lugar, la circunstancia de ser raro y caro; por último, el hecho de carecer de resplandor, *propter defectum fulgoris*[976]. La contemplación de lo celeste, conforme al mismo autor, se asemeja también con la piedra *zimeth*, también por tres motivos, de los cuales el primero es su mismo color azul-celeste[977].

Así pues, el cerco azul claro de la *Sofía* designa la atmósfera, el cielo y el mundo celeste superior. Sin embargo, esta indicación *de orden general* precisa de algunas profundizaciones. Porque los símbolos iconográficos no son meros emblemas, sino también unas realidades místicas; no representan sólo signos vacíos referidos al otro mundo, no son sólo fórmulas algebraicas del mundo espiritual, sino que representan también el cuadro de las imágenes de que se reviste la realidad superior. Por ejemplo, la corona con la que aparecen representados los santos no es sólo el signo pictórico del título *san* o *beato*, sino también la representación ejemplar de una propiedad *real* de la persona pneumatófora, la efigie de su auténtica iluminación. Precisamente por eso, se le plantea *al corazón* de modo natural una pregunta, una cuestión que, a fin de cuentas, *el entendimiento* no encuentra una razón suficiente para rechazar: «¿Cómo comprender el cerco turquesa o verde-turquesa en torno a la Sofía, del que nos estamos ocupando?».

Ciertamente, después de todo lo dicho, es indudable que representa al cielo. Pero ¿acaso este color azulado y este color turquesa aparecen vinculados a la Sofía por unas consideraciones abstractas, en virtud de unas asociaciones superficiales del entendimiento, o no será más bien que la fuerza más apremiante de una percepción viviente ha hecho del color azul claro el símbolo natural de la Sofía? ¿Ha actuado aquí el «*porque*...» del razonamiento, o más bien la fuente ha sido aquí el inmediato y experimental «*así es*»? Porque habitualmente el origen de este atributo de la Sofía es repre-

sentado conforme al esquema: «El cielo significa la Sofía; el cielo es azul; por consiguiente, a la Sofía se le puede aplicar el atributo del cerco azul». Pero es posible que las cosas sucediesen de un modo totalmente distinto, precisamente conforme al siguiente esquema: «La Sofía es el Cielo verdadero; en las vivencias sofiánicas están presentes percepciones del color azul celeste; por consiguiente, el azul celeste es el símbolo natural de la Sofía, y por eso también el Cielo, símbolo de la Sofía, nos aparece de color azul».

Brevemente, la Sofía no viene representada rodeada por un cerco azul porque el cielo sea de este color, sino que el cielo nos aparece azul porque la Sofía está rodeada de un cerco azul. Así como la luz del sol es el símbolo natural del Ser Tri-hipostático, del mismo modo el velo azul transparente constituye el símbolo natural de la Sofía. Además, no puede ser de otro modo: el mundo espiritual es más real que el mundo corruptible; y no es el superior el que está determinado por el inferior, sino el inferior por el superior, y las propiedades de lo terreno no son otra cosa que las propiedades de lo celeste vueltas opacas por el pecado y vulgarizadas por el deterioro y la degradación. La contemplación espiritual, «que desenmascara las cosas invisibles», no las envuelve arbitrariamente con aquel revestimiento imaginario, sino que las encarna en un cuerpo simbólico que les es conforme, si bien es verdad que está adaptado a nuestras capacidades, terrenas, oscurecidas, de conocimiento. Las *contemplaciones sofiánicas*, en su realidad inmediata y efectiva, están caracterizadas precisamente por este «cuerpo» azul-aéreo, celeste.

Así, tenemos el documento del relato del archim. (posteriormente obispo) Juvenal en el que uno de los novicios de la Pustynia dedicada a la Natividad de la Madre de Dios de Kursk narra sus visiones. Este novicio vio *el paraíso*, y allí, entre otras cosas, había «una gran multitud de hombres... todos vivían en un gran entusiasmo y estaban rodeados por una alegría inefable. *Y flotaba allí una atmósfera embalsamada, delicada y placentera, como si fuera de color azul*. Y me dijo –testimonia el vidente– uno de entre los jóvenes: 'Mira, este es el reposo de los hombres *seculares*'»[978].

J. G. Bourgeat[979] relata un caso notable, cuando a los diez años de edad le fue dado experimentar la frontera entre la vida y la muerte, y se desarrolló en él tal capacidad de clarividencia que, a pesar de tener los ojos cerrados, observaba todo lo que se hacía en su habitación y en los otros cuartos, era capaz de ver a través de una pared de 25 cm. de grosor. En un sufrimiento inexpresable, su alma se acongojaba en torno a su cuerpo moribundo. «Cuando de pronto –refiere el narrador–, como bajando del techo con la rapidez de un rayo, se presentó ante mí *una imagen portadora de luz*. Esta imagen se detuvo en el borde de mi cama, en torno a la columna que sostenía el cortinaje. Poco a poco comencé a discernir una cabeza, cuyos rasgos aparecían dibujados con una impresionante claridad, mientras que las

partes restantes del cuerpo estaban envueltas *en una niebla azul*. Yo observaba la aparición más bien maravillado que asustado; al contrario, esta persona simpática y bella me atraía… El espíritu estuvo todo el tiempo ante mí. Sobre su rostro comenzó a expresarse cada vez con más claridad el sufrimiento por mi causa, y yo sentía que él me atraía hacia sí, pero no podía desprenderme de mi cuerpo, que me retenía, me paralizaba, a pesar de toda la tensión de mi voluntad. Transcurrieron algunos minutos; de pronto una *nube de color violeta* rodeó la visión; después la nube se disolvió elevándose hacia lo alto. Todo esto sucedió en plena luz, pero esta luz casi me asustaba». Pasados aproximadamente dos meses después de este suceso, el muchacho recuperó la salud, y en casa de una de sus parientes vio pintado en tamaño natural el retrato de aquel que se le había aparecido durante el tiempo de la enfermedad. «Sobre su rostro reinaba la misma expresión de dulzura y bondad, y estaba vestido con una rica túnica militar». Resultó que era el bisabuelo del muchacho, Jean Bourgeat.

En sendos casos relatados más arriba, la visión de la atmósfera espiritual azul, de esta atmósfera mística del Mundo de ultratumba, sucedió en un estado excepcional del entero organismo. Sin embargo, en las condiciones de una sensibilidad natural amplificada, o en vinculación con un entrenamiento psicométrico especial, el «plano astral» se vuelve permanentemente visible. No nos pondremos ahora a discutir sobre si este prematuro «despertar de los sentidos» es o no algo deseable[980]; el hecho es que tiene lugar, y entonces se vuelven visibles las capas de luz o «auras» que envuelven a todo cuerpo. Particularmente desarrollado aparece este envoltorio en torno al cuerpo humano, y aquí el color es determinado por el estado espiritual del portador del aura respectiva. Conforme a los estudios de Leadbeater, presentados en su libro *El hombre visible e invisible*, el color *azul* del aura manifiesta la *religiosidad*, y el *violeta* la *espiritualidad*[981]. «Los tonos *azules* de los colores –dice R. Steiner[982]– aparecen en las naturalezas *piadosas*, entregadas. Cuanto más sacrifica el hombre su propio "Yo" al servicio de alguna causa, tanto más pregnantes se vuelven los tonos azules. Y aquí se encuentran también dos géneros totalmente distintos de hombres. Existen naturalezas con una fuerza de pensamiento limitada, almas pasivas, que no aportan consigo nada que pudieran arrojar al torrente de los eventos del mundo, fuera de su "temperamento bueno". Su aura resplandece con un hermoso color azul. Así es también el aura de muchas naturalezas religiosas, llenas de abnegación. Las almas compasivas y las que consagran voluntariamente su vida a hacer el bien tienen un aura semejante. Si, además de esto, tales hombres son también intelectuales, entonces las irradiaciones azules alternan con las verdes, o el azul adquiere aquí un matiz verdoso. La propiedad distintiva de las almas activas, en contraposición con las pasivas, consiste en que en ellos el azul aparece atravesado desde el interior por co-

lores luminosos. Las naturalezas inventivas, con ideas fecundas, irradian colores luminosos a partir de una especie de centro interior. Esto se observa en gran medida en las personas llamadas "sabias", es decir, en las que están llenas de ideas fructíferas. El hombre inventivo que utiliza todos sus pensamientos para la satisfacción de sus propias pasiones sensuales manifiesta matices rojo oscuro tirando al azul; y en aquel que entrega de forma desinteresada sus pensamientos fecundos al servicio de los intereses esenciales predominan los colores rojo-azul claro. La vida en el espíritu, acompañada por una entrega generosa y por el sacrificio de sí, se manifiesta en tonos rosa-rojos, o violeta claro».

Conforme a al teoría de los teósofos, un estudio más atento permite diferenciar, en la masa general del aura, tres auras propiamente dichas. La *primera* refleja la influencia del cuerpo sobre el alma; la *segunda*, la vida independiente del alma, que se ha elevado por encima de la sensibilidad; la *tercera*, «el dominio que ha conquistado el espíritu eterno sobre el hombre pasajero». En la *primera* aura «el temor, el terror ante las impresiones sensibles se manifiesta por medio de colores marrón-*azul* o ceniza-*azulado*». En la *segunda* aura «el color *azul claro* es el signo de una inclinación piadosa. Cuanto más se acerca esta última al entusiasmo religioso, con más fuerza el azul claro tiende al color *violeta*». El idealismo y una actitud de relación seria con la vida, en el sentido superior de esta palabra, lo vemos como un color *azul-índigo*». En la *tercera* aura, «el *azul claro* es el signo de la autoabnegación y del deseo de entregarse en sacrificio por todos. Si esta tendencia al sacrificio de sí se hace tan poderosa que se transforma en un acto firme de la voluntad, expresado en un servicio activo al mundo, entonces el azul claro se ilumina hasta volverse *violeta* claro»[983].

Esta percepción del mundo sofiánico, poderosa, pero imprecisa y carente de articulación para una conciencia no organizada, les es concedida algunas veces a los poetas y a aquellos cuya alma –que ha dejado de estar obstinadamente apegada a sí misma y está abierta a acoger hospitalariamente todo, tanto lo que es puro como lo que es impuro– es capaz en algunos momentos de recibir como un don fortuito, a pesar de la propia pecaminosidad, la contemplación del otro Mundo. Así, encontramos una coincidencia literaria con la descripción arriba citada del paraíso en el cuadro que representa el Olimpo, la morada de los dioses:

> …la hija de Zeus de ojos luminosos voló
> de nuevo al Olimpo, donde se dice que cimentaron su morada
> los dioses, allí donde los vientos no baten, donde la lluvia fría
> no hace estruendo,
> donde el invierno no levanta ventiscas, *donde la atmósfera sin nubes se vierte en un azul suave, y está penetrada de una dulce luminosidad*,
> allí para los dioses en indecibles placeres transcurren los días[984].

Pero lo más significativo en este caso es la circunstancia de que este «*azul suave, vertido en una atmósfera sin nubes*», y aquella «penetrante, *dulce luminosidad*», son *añadiduras creativas del poeta-traductor "sofiánico"*, evidentemente a partir de una *experiencia personal*. Como mucho, el original griego dice simplemente:

> …ἀλλά μάλ' αἴθρη
> πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ ἐπιδέδρομεν αἴγλη'
> τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα[985].

Significativa asimismo una poesía que impresiona por su realismo y penetración, datada el 28 de *junio*, que describe con extrema exactitud –¡sin lugar a dudas!– una experiencia viva del poeta:

> ¿Será acaso que tu *velo azul*,
> Esposa, cuyo *aliento es Consuelo*,
> las cumbres de verdes bosques,
> los manzanos del jardín,
> los ha cubierto ante la mirada, húmeda
> en el éter *color de lana* de las oraciones,
> y ha aparecido al mediodía ensortijada
> con *incienso de luna*?
> Ya el sol se acercaba a su crepúsculo,
> cuando se abrieron los párpados,
> olvidadizos del mundo, sobre el valle
> de lágrimas y esperanza.
> Aún se avergonzaba de desplegar sus alas
> la palabra del alma no expresada;
> pero ya ante los jóvenes ojos *azuleaba*
> *la Alegría del Manto protector.*
> Y largamente *humeaba* el manifiesto
> milagro *del templo invisible*,
> y cubría *el azul del incienso*
> el resplandor de la esmeralda[986].

El poema que reproducimos a continuación es semejante en contenido, pero «el cielo sobre la tierra» aparece en la percepción en él descrita envuelto en una vaporosidad *violeta*:

> ¡Mañanas profundas del verano frio!
> La mitad del cielo está revestida de fuego de madreperla.
> Son *brumosas* y *azules* las lejanías animosas.
> ¿Dónde está lo amargo de la tristeza?,
> ¿dónde la pesadez de los claros del hielo?
> Y al corazón, sin quererlo, dan caricias las manos.
> Sonidos supramundanos resuenan orando a Dios.
> Como en un cáliz de vino, en la humedad de fuego,
> hay en el fondo *amatistas*; en el éter celeste
> se vierte la alegría como una *nebulosidad violeta*.

Camino hacia la encrucijada del amado jardín.
¡Brotes de trébol, pintas de *púrpura*!
Aquí el perecer es agradable, la inmortalidad no es pesada.
¡Cómo huele a flores y a miel perfumada!
A la boca de los pétalos de rosa humildemente con mis labios
me pego, y sé Quién ve en el alma;
es la Reina quien mira *en una lejanía violeta*.

Es análoga a esta descripción la representación, propia de los *japoneses*, *del azul* de la ciudad bienaventurada de *Jorai*, que dibujan con pinturas sobre los kimonos de seda. Las siguientes líneas del gran conocedor del Japón, el escritor inglés Lafcadio Hearn, ofrecen una descripción de este país azul de la felicidad; luego Hearn intenta interpretar como *Jorai* al mismo Japón –el *antiguo* Japón–. Convertido en un perfecto japonés tanto por su modo de vida como por la forma de su pensamiento y sensibilidad, Hearn tiene la maestría suficiente para expresar la esencia místico-religiosa de las vivencias japonesas. Y podemos constatar con el más profundo interés cómo la idea de *lo azul* se funde en él con el sentimiento de *la atmósfera de las almas*, es decir, con la percepción de algo semejante al «Gran Ser», relación que ya hemos indicado antes. Pero demos la palabra a Hearn:

«Visión *azul:* las alturas, anegadas en las profundidades, el mar y el cielo fundidos en un *aroma resplandeciente*. Mañana de primavera.

Sólo el mar y el cielo, *el infinito azul*... En primer plano, centellas plateadas que juegan en los reflejos marinos, y pequeñas olas rizadas de espuma.

Más adelante no se da movimiento, sólo colores, un *azulado* tierno, cálido, el *azul del aire* fundido con el *azul* del mar. No hay horizonte, sólo una lejanía que se extiende hacia nuevas lejanías...

Se abren abismos sin fondo, se alzan alturas ilimitadas, y cuanto más alto tanto más profundos se vuelven los colores. Y en el azul más lejano planea una visión ligera como el humo: palacios con altos tejados, curvados en forma de hoz, silueta de una belleza inaccesible y extraña para nosotros, iluminada por el sol, hermosa como un recuerdo...».

Este cuadro se llama «*Shinkiro*», es decir, *Espejismo*. «Es la entrada en *Jorai*, la morada de paz, el país de la divinidad... Existen en Jorai muchas maravillas, muchos encantos, pero ningún escritor chino ha hablado nunca de lo más maravilloso que hay aquí: la atmósfera de Jorai. Una atmósfera así se da sólo en este país bienaventurado. Y la luz del sol es allí más blanca que en ningún otro sitio, es una luz opalescente, que no enceguece, sino que aparece sorprendentemente clara y tierna... No es la atmósfera de nuestro mundo perecedero, es admirablemente antigua, tan antigua que me estremezco cuando pretendo imaginarme *cuál* es su edad.

No es una mezcla de ázoe y oxígeno, no es ni siquiera aire, sino que está hecha de *espíritus, es el conjunto de las almas de trillones y quintillones de generaciones* que han pensado, que han sentido de otro modo, nada semejante al nuestro. Todo aquel que ha respirado, aunque fuera sólo una vez, el aire de Jorai, es penetrado por el frémito de estas almas, y ellas transforman sus sentimientos, modifican su repre-

sentación del tiempo y del espacio, le obligan a mirar como miran *ellas*, a sentir con los sentimientos *de ellas*, a pensar con *sus* pensamientos. Esta transfiguración nos envuelve como un tierno sueño...»[987].

Así era percibida la Sofía y la sofianidad en la mística natural, por parte de una conciencia que, aunque sensible y hospitalaria, no era sin embargo espiritual, o no llegaba aún a serlo. Pero constatamos que en las vivencias de algunas mentes purificadas y puestas en orden aparece con plena determinación este azul celeste sofiánico, esta transparencia de amatista, esta alegría de un azul fragante.

Me voy a permitir, abriendo un tema para una ulterior investigación, hacer una afirmación, una presuposición que aún necesitaría ser verificada: la doble veneración de la Purísima *Virgen María* (o sea, cuando es venerada en sí misma como la *Siempre Virgen*, y cuando lo es en relación con Cristo, como la *Madre de Dios*) viene significada también en su aparición por el doble color de su manto y sus vestidos. *Cuando aparece como la Siempre Virgen*, la primera Religiosa consagrada[988], la Protectora de la virginidad, es decir, cuando resalta su *ser Virgen*, porta consigo un manto *celeste* o *azul*. Y cuando aparece como la Theotokos, cuando resalta su *ser Madre*, su manto es *púrpura* (el color de la grandeza real y de la espiritualidad) o *rojo* (el color del sufrimiento y del amor fogoso).

Al menos en la *Vida* de uno de los representantes más señalados de esta virginidad orgánica, aquel a quien el hagiógrafo, sin deseo alguno de halagar, denomina «hombre celeste» y «ángel sobre la tierra»[989], esto es, en la *Vida* del bienaventurado y portador de Dios, nuestro padre Atanasio Athonita, que vivió en el siglo X, leemos cómo los hermanos del hegúmeno Atanasio se habían dispersado a causa del hambre, y él, habiéndose quedado solo, dominado por el hambre y sin un pedazo de pan, decidió abandonar la Lavra que estaba sin gente que la sirviera y marchar a cualquier otro lugar. «De buena mañana –dice la *Vida* de san Atanasio–, con su vara de hierro, el espíritu en un estado de angustia, entristecido se puso en marcha por el camino hacia Carei. Durante dos horas recorrió este camino; finalmente se sintió agotado y, en el mismo momento en que se disponía a sentarse a descansar, he aquí que apareció, viniendo a su encuentro, *una mujer que tenía la cabeza recubierta por un manto como si fuera de aire azul*. San Atanasio se quedó confuso y, no creyendo lo que veían sus ojos, se signó con la señal de la cruz. '¿Cómo es posible que haya por aquí una mujer?', se dijo a sí mismo. 'No está permitido el acceso aquí a ninguna mujer'. Maravillado por la visión, san Atanasio fue al encuentro de la desconocida. '¿Adónde vas, *Stáret*s?', preguntó con gran humildad la desconocida a san Atanasio, cuando se hubo encontrado con él». San Atanasio observó a la desconocida de la cabeza a los pies, la miró a los ojos y, movido por un sentimiento involuntario de respeto sagrado, cayó postrado. La modestia del vestido, la serenidad de la

mirada virginal de la desconocida, su voz enternecedora, todo esto mostraba en ella a una mujer fuera de lo habitual». Como se vio más tarde, se trataba de la misma Siempre Virgen María, que le prometió desde aquel momento quedarse para siempre como administradora y ecónomo de la Lavra[990].

Es difícil imaginarse que lo que llegó a ver san Atanasio, el «*manto azul transparente*» de la Purísima Virgen o más bien su aura azul, el nimbo azul, la pequeña nube azul transparente, fuese casual; en las visiones del mundo celeste no hay *nada* fortuito, nada que resulte ni superfluo ni insuficiente, sino que todo tiene un significado. Por lo demás, este detalle no habría entrado en la *Vida* si el mismo san Atanasio no hubiera fijado en él su atención. Como una confirmación del hecho de que el *azul celeste* le es propio a la Madre de Dios, podemos indicar también que *se ha formalizado la costumbre* (lo cual, para nuestro gusto, parece algo natural e indiscutible) de celebrar los oficios de la iglesia, en los días dedicados a la memoria de la Purísima, precisamente con vestiduras *azules*. De acuerdo con una tradición muy antigua, la misma Purísima Virgen es representada con vestidos azules. Así, el fresco de la *adoración de los magos* de la catacumba de los santos Marcelino y Pedro en la Vía Libicana de Roma (que data del siglo III) presenta a la Madre de Dios con una túnica blanca con puntos azules[991]. En la cripta de santa Inés, que se remonta al siglo IV, María es representada como Esposa no desposada. Su rostro es de una nobleza y pureza inexpresables, sus ojos son castaños, como testimonia también la tradición. Su vestimenta de debajo es de color tostado (seguramente la pintura púrpura se ha descolorado con el tiempo) y la de la parte de encima es *azul claro*[992]. Del mismo modo, en el fresco de la cripta de san Sixto, la Madre de Dios está representada con el vestido de debajo de color rojo y el de encima de *azul oscuro*[993]. Los restos del mosaico que representaba la *adoración de los magos* (de principios del siglo VIII) de la sacristía de la iglesia de Santa María in Cosmedin en Roma, traído de la antigua basílica de San Pedro, representa a la Madre de Dios en vestidos *lila oscuro*, sobre los cuales tiene un manto *azul oscuro* que le recubre la cabeza, los hombros y las manos[994]. Sobre una cruz decorada en esmalte del siglo IX, la Madre de Dios está representada con túnica *azul* y un manto corto, rojo[995]. En uno de los frescos de las catacumbas de san Ciriaco, la Madre de Dios aparece pintada como Orante. El vestido interior es de color *violeta* y el de encima es rojo; su cabeza está cubierta con una toca blanca, sobre la que tiene aún otra *azul*. Esta pintura, según d'Agnecourt, data de los siglos IX-XI[996]. El mosaico de la Capilla de san Pedro Crisólogo de Rávena, traído aquí después de la restauración de la Basílica Ursa y que se remonta al siglo X, representa a la Madre de Dios como Orante, vestida con un quitón *azul claro* y con un *maphorion*[997]. En la miniatura de la *adoración de los magos* del menologio del emperador Basilio II, que data del siglo XI, la Madre de Dios está vestida con una túnica *azul oscuro*, que la recubre de la cabeza a los pies[998]. La Ma-

dre de Dios en oración, representada en el mosaico por encima del arco de la derecha de la fachada principal de la Basílica de San Marcos de Venecia, está vestida con una túnica *azul* y un manto *verde*; esta imagen data del siglo XI[999]. Con una túnica igual, pero con un manto *violeta*, está representada la Madre de Dios en el mosaico del «Muro indestructible» de la Catedral de la Sofía de Kiev, que data también del siglo XI[1000]. Una túnica y un *maphoron* en *azul oscuro* visten a la Madre de Dios en la representación de la Anunciación en la misma Catedral[1001]. Esta simbolística se conservó también en la iconografía italiana posterior. En los iconos-cuadros de Cimabue (siglo XIV), así como en el mosaico de Tafi, la Madonna es pintada con vestidos en *azul claro*[1002]. Como se sabe, esta tradición se observa también en la iconografía moderna.

No es de admirar que en otros aspectos propios de la Madre de Dios se haya podido conservar en parte el mismo simbolismo; sin entrar en detalles, remito aunque sólo sea a los vestidos en *azul oscuro* de la Virgen de los Dolores, *Mater Dolorosa*[1003], etc.

En muchas miniaturas antiguas, la Madre de Dios aparece de nuevo representada con vestidos azules[1004], o con una toga azul sobre una túnica purpúrea, y entonces, parece que con plena intención, se acerca a la figura de Jesucristo; o por el contrario, a veces aparece con una túnica azul bajo una toga purpúrea, manifestándose de nuevo en este sentido, y no sin intención, una intuición de su cercanía a Dios Padre[1005]. En la iconografía occidental, en aquellos casos en que se desea significar en la Virgen María a la Reina del Cielo espiritual, esta fina alusión –vestidos azules ligeros– es algunas veces amplificada hasta la representación evidente del cielo visible. Entonces la Madre de Dios es representada como la Mujer vestida de Sol, con la luna bajo los pies, portando sobre la cabeza una corona de doce estrellas. Los pintores más tardíos añaden algunas veces a las doce estrellas alrededor de la cabeza un manto *azul oscuro* salpicado de estrellas. En algunas ocasiones estos vestidos aparecen pintados en *verde*, pero de nuevo con estrellas amarillas[1006]. Finalmente, se encuentran también representaciones de la Madre de Dios con el manto *rosa*, color que recuerda a la aurora. Se sobreentiende que también este símbolo indica a la Reina del Cielo[1007].

Pero a la *iconografía* ortodoxa no le es extraña la apertura al símbolo que nos ocupa –el color azul de los vestidos de la Madre de Dios–. Algunas veces también en los iconos ortodoxos la Madre de Dios aparece pintada con vestidos salpicados de estrellas. Así, en el icono de la aparición de la Madre de Dios al venerable Sergio de Radónezh, la Reina Celeste es representada con un manto color púrpura y zapatos blancos, y su túnica es *azul oscuro* con *estrellas doradas*. Merece atención también el hecho de que la Madre de Dios aparece rodeada de una «gloria» de oro de forma ovalada[1008].

XXV. El «Amuleto» de Pascal

Tras la muerte de uno de los hombres más sinceros que hayan vivido sobre la tierra (es fácil adivinar que me estoy refiriendo a Blaise Pascal), en el forro de su cazadora –*pourpoint*– fueron encontradas unas pequeñas anotaciones, conservadas por él con cuidado, y que serían publicadas por primera vez por Condorcet con el titulo, bastante inapropiado, de «amuleto místico –*amulette mystique*–». Estas notas datan del periodo, si es que no del mismo momento, de la «conversión» de Pascal, y representan la confesión de su fe o, más precisamente, una contemplación en la oración de diversos momentos de su ascenso espiritual. En torno a este «amuleto» han tenido lugar no pocas controversias, aunque han resultado bastante estériles[1009]. Esta falta de fruto ha estado condicionada por una actitud demasiado simplificadora y muy superficial respecto a este documento, que contiene en sí un apretado coágulo de vida y de elementos de la comprensión del mundo, tan denso que algunas de las proposiciones parecen compuestas de modo incoherente. Sin embargo, me parece que los pensamientos que he desarrollado en este libro, así como la teoría del crecimiento de los tipos, nos ofrecen una clave para comprender estas hojas tan ricas de contenido y de significación. Me limito por ahora a *esta* sola alusión, para volver seguidamente al «Amuleto» de Pascal. Transcribo, con todo, el texto original[1010], porque muchas cosas podrán ser entendidas también sin necesidad de aclaraciones explícitas:

«L'an de grâce 1654

†

Lundi 23 novembre, jour de St. Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe.

Veille de St. Chrysogone, martyre, et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi,

Feu.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,

Non des Philosphes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Jois. Paix.

Dieu de Jésus-Christ
Deum meum et Deum vestrum.
Ton Dieu sera mon Dieu –
Oubli du monde et de tout hormis Dieu.
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Grandeur de l'âme humaine.
Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé ———
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
Mon Dieu me quitterez-vous? ———
———
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé J.-C. ———
Jésus-Christ. ———
Jésus-Christ. ———
Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen».

He aquí la traducción de este documento, acompañada de algunas observaciones explicativas (impresas en letra pequeña y puestas entre corchetes):

«Año de gracia de 1654

†

[Pascal subraya que vive bajo la gracia, es decir, en un momento que posibilita la resolución de la ἐποχή. A propósito, hay que hacer notar el significado místico del año de la conversión, $2^{2^2} = 7$].

Lunes 23 de noviembre, día de San Clemente, papa y mártir, y de otros en el martirologio.

Vigilia de San Crisógono, mártir, y otros.

Aproximadamente desde las diez y media de la noche hasta aproximadamente las doce y media,

[Esta precisión en los datos nos indica que la plenitud de conocimiento que se le reveló a Pascal no se debió a los sueños o a vagos presentimientos, porque ésos, dada su inconsistencia y el hecho de no poder ser cualitativamente diferenciados del contenido habitual de la conciencia, resultan casi siempre imposibles de datar,

sino que se trató de un fenómeno encuadrado con precisión y además cualitativamente *nuevo*, situado *fuera* de los procesos normales de la conciencia].

Fuego.

[Se entiende, el fuego de la duda, el fuego de la ἐποχή: a lo largo de dos horas Pascal sufrió el fuego de la gehenna, y fue entonces cuando, después de esta experiencia del no-ser, se le reveló Aquel que es].

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
No de los Filósofos y de los sabios.

[La Verdad es una Persona que se manifiesta a sí misma históricamente, y no un principio abstracto; con otras palabras, la Verdad no tiene carácter de cosa, sino que es personal].

Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz.

[En el encuentro con el Dios-Verdad reside la certeza y por eso la resolución de la ἐποχή; esta misma certeza da también satisfacción al sentimiento, produce alegría y paz, es decir, Dios satisface el criterio de la verdad].

Dios de Jesucristo

[El Dios de Jesucristo es precisamente la Verdad, la Unidad de los Tres, porque sólo Cristo anunció la Trinidad].

Dios mío y Dios vuestro.

[Pero nuestro Dios no es el Dios de Jesucristo, porque yo no soy consubstancial con la Verdad, mientras que Cristo sí es consubstancial].

Tu Dios será mi Dios –

[Por medio de Cristo yo me haré partícipe de la vida del Uni-Trino, y la Verdad se convertirá en mi Dios].

Olvido del mundo y de todo, fuera de Dios.

[Y entonces yo seré «no de este mundo», olvidaré todo lo que es corruptible, me encontraré metafísicamente liberado de ello, seré eterno].

Él no se encuentra más que por las vías enseñadas en el Evangelio.

[La vía hacia la luz de la Verdad es el ascetismo, la organización del corazón].

Grandeza del alma humana.

[Por la vía del ascetismo se vuelve perceptible el aspecto eterno de la persona creada, la Sofía].

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.

[Con mi propia sabiduría, con la cual el mundo no conoció al Padre, yo lo he conocido ahora por medio de la contemplación de mi propia naturaleza purificada en el Señor Jesucristo].

Alegría, Alegría, Alegría, lágrimas de alegría.

[En el conocimiento de Dios por medio del corazón purificado hay una alegría exuberante, una desbordante felicidad].

Me he separado de Él

[Pero la revelación llega a su final; esta alegría no es más que una prenda de la que está por venir, no es un sentimiento permanente. La alegría se aleja y aparece la perplejidad y la nostalgia].

Dereliquerunt me fontem aquae vivae (Me abandonaron a mí, fuente de agua viva).

[Como si fuera la respuesta de Dios a la perplejidad: «Por esto se explica el sentimiento de nostalgia»].

Dios, mío, ¿acaso me vas a abandonar?

[Es decir: «Tú no me abandonarás, haz sólo que yo no te abandone». De aquí la decisión:]

Que yo no me separe de él eternamente.

[Por un acto interior, decido: voy a adherirme a Dios].

Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a aquel a quien Tú has enviado, Jesucristo.

[Desde este momento comienza ya la vida de la conciencia habitual. Se habla de aquello que tiene que ser y, más adelante, de la falta de correspondencia entre el deber ser y lo que efectivamente es].

Jesucristo.

Jesucristo.

Me he separado de él; le he rehuido, renegado, crucificado.

Que nunca me separe de Él.

No se conserva más que por las vías enseñadas en el Evangelio.

[Decide no separarse ya nunca de Jesucristo, y más adelante se indican los medios para la organización de si mismo].

Renuncia total y dulce.

[La renuncia a la aseidad, el *pódvig* ascético].

Sumisión total a Jesucristo y a mi director.

[Obediencia al *stárets*].

Eternamente en la alegría por un día de ejercicio ascético sobre la tierra.

[El pensamiento de los bienes futuros:]

Non obliviscar sermones tuos (No olvidaré tus palabras). Amen».

De este modo, el «amuleto» de Pascal representa algo así como el programa de un sistema de filosofía religiosa, un entero ciclo de pensamientos que, con una rapidez desacostumbrada, han pasado ante la conciencia de Pascal, en una iluminación que ha durado en torno a dos horas. Es posible que sus *Pensamientos sobre la religión* constituyan unos esbozos para la

realización precisamente de aquel plan. Como es bien sabido, tras la muerte de Pascal fueron encontradas diversas anotaciones que entraron después en los *Pensées*, en un completo desorden, y la disposición que ahora es habitual no pertenece al autor, sino a los primeros editores. Se ha hecho el intento de organizar los mismos pensamientos en otro orden, más en correspondencia con la intención de Pascal[1011]. Pero es oportuno y ya ha llegado el momento de organizar los pensamientos en concordancia con el «amuleto», y me atrevo a expresar mi presentimiento de que aquí le esperan a un eventual investigador ricos tesoros fáciles de obtener. Con esta ocasión, recuerdo que Pascal tiene cierta congenialidad con la Ortodoxia[1012], y que no en vano A. S. Jomiákov «llamaba frecuentemente a Pascal su maestro». Este hecho nos impone la obligación de prestar una atención especial a este penetrante pensador francés.

XXVI. Sobre la historia del término «antinomia»
(para la p. 157)

Tanto el *significado* de una palabra determinada, su «semema», como la *palabra* misma utilizada para expresar un concepto determinado, es decir, el «morfema» y el «fonema» del concepto, su *término*, cambian constantemente. Por eso resulta insuficiente seguir únicamente la historia de un *término*, así como seguir tan sólo la historia de su *concepto*: son necesarias tanto la una como la otra. Por desgracia, sin embargo, ni el concepto de la *antinomia*, que tanto nos ha ocupado en el presente trabajo, ni el término «antinomia», que con tanta frecuencia hemos utilizado, pueden presumir de un conocimiento seguro de sus etimologías. Tanto uno como otro precisarían de una investigación particular, y lo único que podemos hacer ahora es indicar algunos puntos en el camino del desarrollo del último de ellos.

Antes de nada, diremos algo sobre la misma palabra «antinomia». Conforme a la definición unánime de los nuevos lexicógrafos griegos, la palabra «ἀντινομία» significa la *contradicción de una ley con otra*, con otra ley o bien *consigo misma*; ἀντινομία es *la interna contraposición de la ley consigo misma*; la simple *transgresión* de la ley –ἀνομία– o la *ausencia* de ley –παρανομία– no constituyen aún por sí solas una antinomia. Así, según Sófocles[1013], se trata de un «conflict of laws». Skarlatos[1014] declara que «ἀντινομία es ἐναντίοτης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν». Antim Gazes[1015] define la palabra «ἀντινομία» como «ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ' ἑαυτὸν ἀντιφάσκῃ, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον». En la lengua neogreca el sentido de la palabra «ἀντινομία» se vuelve algo difuso, significando ya «Gesetzwidrigkeit», «Widerspruch», es decir, *ilegalidad*, *ilicitud*, *contradicción*, y ἀντινομικὸς: «gesetzwidrig, einander widersprechend», es decir, *ilícito*, *mutuamente contradictorio*[1016].

Podemos afirmar con una certeza casi total que esta palabra fue, ya desde su origen, un término jurídico; en todo caso, fue adoptada muy pronto por los juristas. M. Fabius Quintillianus, al final del siglo I d.C., la utiliza como si fuera de todos conocida: «Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter omnes artium scriptores constitit in *antinomia* duos esse scripti et voluntatis status»[1017].

Posteriormente san Agustín[1018], también él de formación jurídica, en una de sus obras de finales del siglo IV define el término «antinomia» como «contentio legum contrariarum». En el *Codex* de Justiniano[1019], publicado en el año 534 y que contiene la legislación desde Adriano hasta ese mismo año, así como también en otros escritores como Hermógenes (173 d.C.), Hierocles (481 d.C.), Plutarco (120 d.C.) y Iulius Victor (s. IV d.C.)[1020], se encuentra la misma acepción del término «antinomia» en el sentido de una ley que se contradice a sí misma. Se entiende que los derivados, del género de ἀντινομικῶς y ἀντινομικός, tienen el mismo sentido[1021].

Sin embargo, aunque era utilizado corrientemente en el dominio jurídico, el término «antinomia» no ha sido empleado durante mucho tiempo en la filosofía. No se encuentra en absoluto ni en Platón ni en Aristóteles[1022].

El término «antinomia» es empleado por R. Hoclen (1457-1628), autor de un *Diccionario filosófico*, «pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum»[1023].

Es poco probable que lo haya conocido la filosofía escolástica; en todo caso, la palabra «antinomia» no se encuentra en sus diccionarios terminológicos[1024].

De igual modo, en el extenso diccionario de filosofía de Chauvin (1640-1725)[1025], que apareció publicado en su segunda edición a finales del siglo XVII (1692) y a principios del siglo XVIII (1713), tampoco está presente la palabra «antinomie».

Es probable que por primera vez lo incluyera en la teología natural Ch. Bonnet (1720-1793)[1026], y en él «antinomia» significa la contradicción entre dos leyes *igualmente* justas[1027].

En la filosofía propiamente dicha, este término fue introducido, con toda probabilidad, por Kant, y en él aparece por primera vez en la *Crítica de la razón pura*[1028]. El año 1781, del que data la primera edición de este libro, es también el año del nacimiento de nuestro término.

Como se sabe, Kant enseñó todas las ciencias, con excepción del *derecho*. Pero la estructura de su pensamiento y de toda su naturaleza era profundamente jurídica, e incluso legisladora. En particular, la *Crítica de la razón pura* supone, por su concepción general, la transposición a la filosofía de la idea del pleito jurídico, e incluso de los detalles de su procedimiento. No es difícil observar que el término «antinomia» le llegó a Kant *directamente del derecho romano*, así que este hecho le garantiza de nuevo a Kant el derecho de primacía sobre el término que nos interesa.

A partir de Kant, la situación de la «antinomia» como término se ha consolidado inmediatamente con tal firmeza, y su empleo se ha extendido tanto, que estudiar la historia ulterior del término supondría una empresa demasiado minuciosa[1029].

XXVII. Esteticismo y religión
(para las p. 39, 113 *et al.*)

En el texto del libro se ha repetido tantas veces la idea del primado de la belleza y de la forma original de arte que constituye la esencia de la ortodoxia, que quizá no sea inútil la delimitación de este esteticismo religioso del esteticismo, también religioso, desarrollado y defendido con tanto ardor por † Konstantín Leóntiev[1030]. Me atrevo a afirmar que, en su esencia, estos dos tipos de esteticismo no tienen nada en común, y esto a pesar de sus semejanzas aparentes. Efectivamente, las concepciones de K. N. Leóntiev en torno a esta cuestión pueden ser representadas brevemente por medio del esquema que él mismo estableció[1031]:

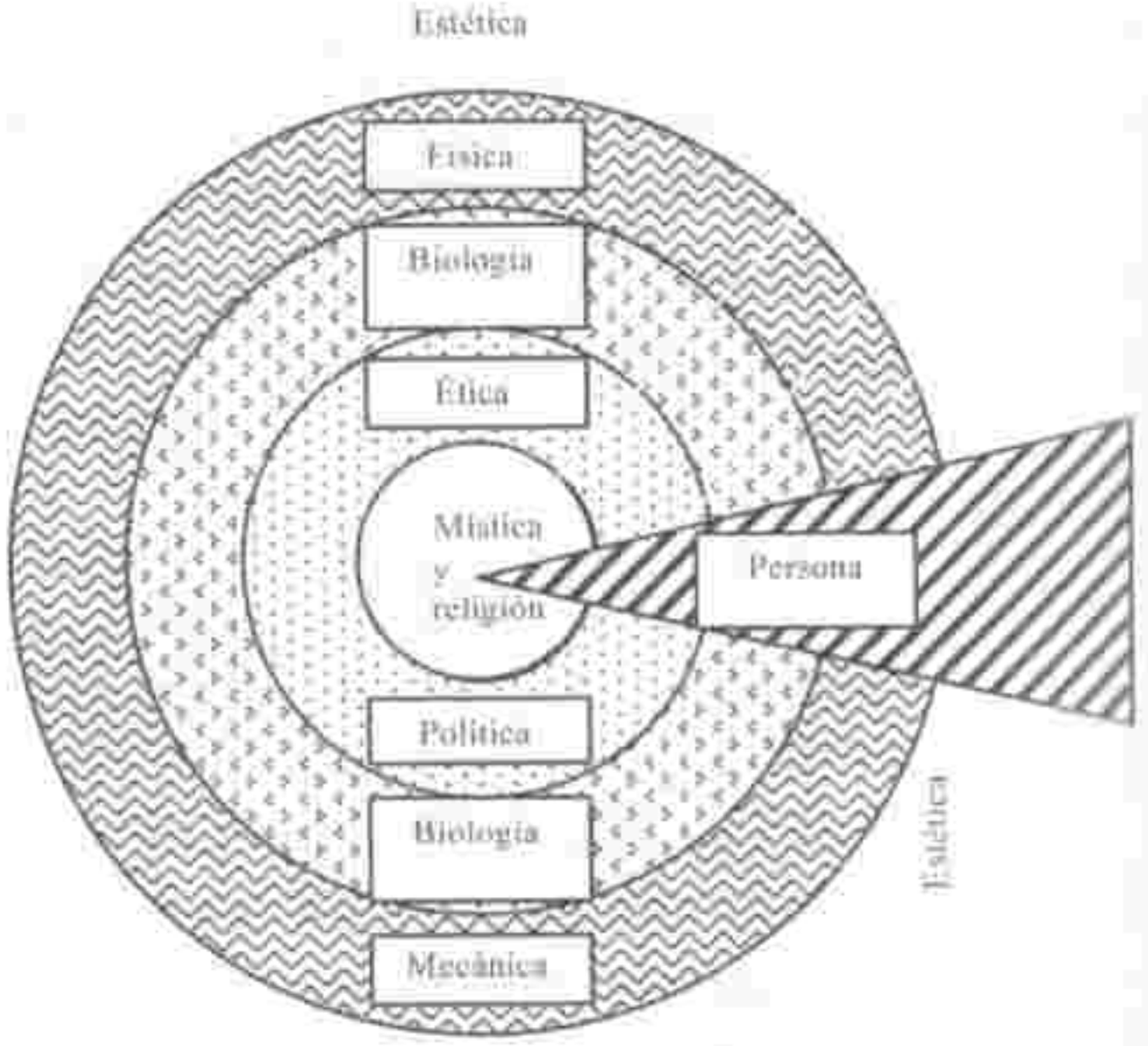
Mística (la religión positiva especialmente)	Criterios válidos *sólo para quienes comparten la misma fe*; porque no se puede juzgar ni valorar a un cristiano según el sistema de valores musulmán, y viceversa.
Ética y política	Sólo para el hombre.
Biología (fisiología del hombre, de los animales y las plantas, la medicina, etc.)	Para el entero mundo orgánico.
Física (es decir, química, mecánica, etc.) y *Estética*	*Para todos los ámbitos.*

De este modo, para K. N. Leóntiev, la «esteticidad» constituye la nota más *general*, mientras que para el autor de este libro es la más *profunda*. *Allí*, la belleza es sólo un envoltorio, el más exterior de los estratos "longitudinales" de la existencia; *aquí*, no constituye uno de los estratos longitudinales, sino una fuerza que penetra *transversalmente* a través *de todos* los estratos. Allí la belleza se encuentra *lo más alejada* posible de la religión, y aquí la belleza se expresa *antes que nada* en la religión. Allí la concepción de la vida es atea o casi atea, mientras que aquí Dios es precisamente la Belleza Suprema, participando en la cual todo se hace bello.

En Leóntiev, Dios es el centro *geométrico* del sistema, casi una abstracción, pero en ningún caso el Principio Viviente Unificador; aquí Dios es *Ens realissimum*. Por eso, en la concepción de la vida al margen de la gra-

cia, propia de Leóntiev, la persona se construye de forma mecánica a partir de los diversos géneros de estratos que componen el ser, mientras que para la concepción de la vida del autor de este libro, la persona, con la ayuda de la gracia de Dios, asimila de un modo vivo y orgánico todos los estratos del ser. Todo es bello en la persona cuando ella está dirigida hacia Dios, y todo es deforme cuando vuelve sus espaldas a Dios. Y mientras que en Leóntiev la belleza casi llega a identificarse con la gehenna, con el no ser, con la muerte, en nuestro libro la belleza es «Belleza», y es entendida como Vida, como Creatividad, en definitiva como realidad. Si aceptamos de modo condicional la terminología de Leóntiev, estos serían los esquemas en que han de ser representados el esteticismo al margen de la gracia y ateo de Leóntiev (el prof. V. Zavitnévich lo identifica incluso con el materialismo[1032]) y el esteticismo espiritual y teocéntrico del presente libro.

Esquema del esteticismo de K. N. Leóntiev



Esquema del esteticismo de P. Florenski

XXVIII. La homotipia en la composición del cuerpo humano (para la p. 250)

La alusión hecha en el texto a la homotipia en la composición del cuerpo humano la explicitamos aquí con la ayuda de las siete tablas que siguen, de las cuales las cinco primeras están establecidas según el dr. Adrien Péladan[1033] y las dos siguientes según Burt G. Wilder[1034]; además de estas, habríamos podido reproducir una entera serie de tablas, muy detalladas, siguiendo al dr. Foltz[1035], pero la falta de espacio nos obliga a limitarnos a citar sus nombres. Asimismo, resultan también instructivas, respecto a la cuestión que nos interesa, las opiniones expresadas por Ocken, Spix y otros[1036].

Añado además que, según la convicción de A. Péladan, los egipcios antiguos conocían ya esta ley fundamental de la dualidad polar que posee el cuerpo humano: así, la diosa Neith era representada en una postura que demuestra claramente la correspondencia homotípica de los órganos del uno y el otro polo[1037].

Tabla 1ª: HOMOTIPIA DE LOS ÓRGANOS

Pares de órganos homotípicos	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
1	Vesícula biliar (? Héon)	Intestino delgado
2	Hígado	Bazo y páncreas
3	Caecum	Estómago
4	Intestino grueso	Esófago
5	Riñones	Pulmones
6	Glándulas suprarrenales	Thymus
7	Uretras	Bronquios
8	Vejiga y canal urinarios	Tráquea
9	Útero y próstata	Laringe
10	Parte glandular del cuello del útero y de la próstata	Amígdalas
11	Glándulas *mucípares* de los órganos genitales	Glándulas salivarias
12	Ovarios o *testes*	Tiroides
13	Pubis (*pili*)	Mentón (barba)
14	Orificio urogenital	Boca
15	Clítoris o *glans*	Lengua
16	Perineo	Labio superior
17	Anus	Orificio nasal

Tabla 2ª: SISTEMA HOMOTÍPICO DEL ESQUELETO

Pares homólogos de vértebras	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
1	5ª coccigiana	1º hueso craneal (nasal)
2	4ª coccigiana	2º hueso craneal (frontal)
3	3ª coccigiana	3º hueso craneal (parietal)
4	2ª coccigiana	4º hueso craneal (occipital)
5	1ª coccigiana	1ª cervical (atlas)
6	5º hueso sacro	2ª cervical (axis)
7	4º hueso sacro	3ª cervical
8	3º hueso sacro	4ª cervical
9	2º hueso sacro	5ª cervical
10	1º hueso sacro	6ª cervical
11	5ª lumbar	7ª cervical
12	4ª lumbar	1ª dorsal
13	3ª lumbar	2ª dorsal
14	2ª lumbar	3ª dorsal
15	1ª lumbar	4ª dorsal
16	12ª dorsal	5ª dorsal
17	11ª dorsal	6ª dorsal
18	10ª dorsal	7ª dorsal
19	9ª dorsal	8ª dorsal

Tabla 3ª: DUALIDAD POLAR DEL SISTEMA MUSCULAR

Pares de músculos homólogos	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
Capa superficial		
1	Músculo dorsal grande	Trapecio
2	Pequeño dentado inferior	Pequeño dentado superior
Capa profunda		
3	Sacro-lumbar	Cervical descendente
4	Largo dorsal	Cervical transversal
5	Transversal espinoso	Cervical semi-espinoso
Faz anterior		
6	Oblicuo grande	Dentado grande
7	Oblicuo pequeño	Intercostales externos
8	Transversal	Intercostales internos
9	Derecho grande	Pre-esternal

Tabla 4ª: DUALIDAD POLAR DE LOS SISTEMAS VASCULARES

Pares homotípicos de sistemas vasculares	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
1	Sistema vascular supra-diafragmático	Sistema vascular sub-diafragmático
2	Tronco de la arteria braquio-cefálica	Arteria ilíaca primitiva
3	Tronco de la carótide primitiva	Arteria ilíaca interna
4	Tronco de la arteria sub-clavicular	Arteria ilíaca externa

Tabla 5ª: DUALIDAD POLAR DE LOS SISTEMAS NERVIOSOS

Pares homotípicos de los sistemas nerviosos	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
	Plexo sacral:	*Plexo braquial:*
1	9º par dorsal	8º par dorsal
2	10º par dorsal	7º par dorsal
3	11º par dorsal	6º par dorsal
4	12º par dorsal	5º par dorsal
5	1º par lumbar	4º par dorsal
6	2º par lumbar	3º par dorsal
7	3º par lumbar	2º par dorsal
8	4º par lumbar	1º par dorsal
9	5º par lumbar	8º cervical
10	1º sacro	7º cervical
11	2º sacro	6º cervical
12	3º sacro	5º cervical
13	4º sacro	Los 4 últimos pares sacros corresponden a los 5 primeros pares cervicales y a los 12 creaneales
14	5º sacro	
15	6º sacro	

Tabla 6ª: POLARIDAD EN LA PATOLOGÍA, O SIMETRÍA EN LAS ENFERMEDADES

Pares de enfermedades correlativas	POLO INFERIOR	POLO SUPERIOR
1	Hemorragia intestinal	Hemorragia bucal
2	Inflamación intestinal	Inflamación del esófago
3	Constricción orgánica inflamatoria de los intestinos y del colon	Constricción del esófago
4	Cáncer intestinal	Cáncer de esófago
Etc.	Etc.	Etc.

Tabla 7ª: POLARIDAD EN LA TERAPÉUTICA

Pares de órganos terapéuticamente correlativos	Todo medicamento actúa de modo análogo sobre los órganos homotípicos:	
1	Del polo coccigiano	Del polo craneal
2	De la parte izquierda	De la parte derecha
3	De la faz dorsal	De la faz anterior

XXIX. Notas sobre la trinitariedad

(para las p. 74, 207)

La cuestión de la *trinitariedad* ha sido tratada en algunos pasajes del texto, pero sólo de paso, porque un juicio fundamentado sobre ella habría requerido todo un tratado especial. Dejando esta empresa para un tiempo más favorable, nos limitaremos a esbozar algunos cauces para el pensamiento, con el fin de facilitar la comprensión de la idea de la trinitariedad.

1

Hemos dicho antes que resulta esencialmente imposible deducir el número trino de las Hipóstasis divinas; pero, al mismo tiempo, hemos intentado llevar a cabo algo así como una deducción. ¿Cómo deberíamos entender un intento parecido? Ante todo, *no* como una deducción en el sentido estricto de la palabra. En modo alguno nos proponíamos demostrar que las Hipóstasis pueden ser sólo *tres*, ni más ni menos. Este número constituye un «hecho infinito», accesible tan sólo en la luz intelectual del ser eterno, pero no *lógicamente* deducible, porque Dios está por encima de la lógica. Hay que tener bien presente que el número «tres» constituye no una *consecuencia* de nuestra *concepción* de la Divinidad, algo deducido de este concepto por los métodos del razonamiento, sino el contenido de la experiencia misma de la Divinidad en su realidad que sobrepasa infinitamente la razón. Del *concepto* de la Divinidad no se puede deducir el número «tres»; pero para la vivencia de la Divinidad experimentada en nuestro corazón este número constituye un simple *dato*, presente como un elemento, como un aspecto de un hecho infinito. Pero dado que éste no es un puro hecho, sino un hecho infinito, su carácter de dato, en consecuencia, no es el de un dato bruto, no constituye un dato ciego, sino un dato acompañado de una racionalidad infinitamente profundizada, un dato de un horizonte intelectual ilimitado[1038].

Mientras un hecho infinito no venga dado, no puede tampoco darse de un modo incondicional ninguna anticipación suya, fuera de una anticipación formal, a saber, la conciencia de que constituye un hecho y que éste es infinito; *a priori* no podemos decir nada sobre él. Pero cuando *ya* es algo dado, entonces podemos entender su contenido y descubrir su racionalidad

infinita. Nos esforzamos entonces en penetrar en su *sentido*, en profundizar la propia comprensión de este hecho. Y dado que su *sentido* es infinito, también nuestra comprensión de este sentido infinito puede desplegarse de modo ilimitado[1039], y esta comprensión será también infinita en cada uno de sus momentos. Precisamente en esto consiste la racionalidad del infinito: en que en ella todo es racional y todo es infinito.

El *primer* grado de la comprensión lo constituye la visión de la *Luz* increada; el *segundo* lo constituye la visión *en ella* de la *unidad múltiple* y de la *multiplicidad única*; el *tercer* grado consiste en ver, en esta multiplicidad única, la multiplicidad como *trinitariedad*; comprender el sentido del número «tres», su significado, su diferencia espiritual con respecto a los números «dos» y «cuatro», etc., es el grado *sucesivo*, etc.

Pero, de nuevo, no debemos pensar que cada nueva etapa se deduce de un modo abstracto, como resultado de un razonamiento lógico que partiría de algo distinto de la misma contemplación de la Luz. Cada etapa no es más que el resultado del análisis concreto, del desmontaje, la diferenciación de aquello que, implícitamente, está ya contenido en la contemplación[1040] de la Luz inaccesible de la Divinidad Trihipostática. Por tanto, nuestra «deducción» es sólo un nuevo modo de expresar aquello que ya *estaba* expresado, y nada más. Así, mirando desde una cumbre elevada hacia la lejanía, que aparece envuelta en color azul, vamos descubriendo en ella detalles siempre nuevos, y los expresamos con exclamaciones de alegría y de admiración; pero ¿daríamos acaso a la serie de estas exclamaciones el nombre de «deducciones» de este abismo de atmósfera azul?

2

En general los números no pueden deducirse de cualquier otra cosa, y todas las tentativas dirigidas a esta deducción han resultado ser un fracaso; en el mejor de los casos, cuando aparentemente tuvieron éxito, sufrían de una *petitio principii*. Un número no puede ser deducido más que de otro número. Y en la medida en que la más profunda característica de las esencias está ligada precisamente a los números[1041], se impone por sí misma la conclusión pitagórico-platónica de que los números son las raíces principales, meta-empíricas, de las cosas, que son una especie de *cosa en sí*. En cierto sentido, se impone de nuevo por sí misma la conclusión de que las cosas, en cierto sentido, son los *fenómenos* de los números absolutos, transcendentales. Pero, sin entrar en estas cuestiones complicadas y sutiles, haré notar tan sólo que el número *tres* (el cual, en nuestra razón, señala el carácter absolutamente incondicionado de la Divinidad) es propio de todo aquello que posee un relativo acabamiento en sí mismo, es inherente a los tipos de existencia cerradas en sí. Efectivamente, el número *tres* se manifiesta siempre como una categoría fundamental de la vida y del pensamiento.

En *el espacio*, el cual incluye todo aquello que es exterior, y por eso somete todo lo exterior a su propia naturaleza, distinguimos *tres* dimensiones. Desde un punto de vista lógico abstracto, ciertamente está permitido hablar cuanto se quiera sobre los espacios *n*-dimensionales y estudiarlos[1042], para aplicar después los teoremas hallados a la mecánica, la física y a otros dominios de la ciencia[1043]. Con todo, el espacio *n*-dimensional proyectado, que no es más que un concepto, y el espacio real de tres dimensiones, que es un dato, no son equivalentes entre sí, y en ningún caso puede hablarse de ellos como de algo homogéneo. Puede incluso que se estén elaborando o que un día se consigan *percepciones* de un espacio de *n* dimensiones[1044]; a pesar de todo, reinará siempre un profundo abismo entre este medio de vida tridimensional, natural y común a todos, y esa otra percepción sofisticada, reducida a algunos momentos y singular, de aquellos espacios. La realidad espacial que nos concierne directamente es *tri*-dimensional, y todo lo que hay en el espacio es también *tri*-dimensional. Pero, añadimos, todas las tentativas, numerosas e incesantes[1045], para *deducir* el carácter tridimensional de nuestro espacio no han conducido a nada, e incluso por un examen somero es fácil convencerse de que no demuestran la tridimensionalidad del espacio más que *presuponiéndola* de antemano.

Lo mismo podemos decir sobre *el tiempo*. El pasado, el presente, el futuro, he aquí de nuevo una manifestación de la *trinitariedad*, esta vez relativa a la naturaleza del tiempo. También este carácter trino constituye para el tiempo algo tan esencial que nadie ha intentado, ni siquiera por medio de la lógica más abstracta, concebir un tiempo con un número mayor o menor de subdivisiones, como se ha hecho para el espacio. Sin embargo, tampoco en relación con el tiempo los intentos que miran a la deducción[1046] de su naturaleza ternaria consiguen su objetivo, y la trinitariedad del tiempo sigue siendo un simple dato. En todo caso, este dato tiene una importancia de primer orden. No sólo el mundo físico, sino también el mundo psíquico está contenido en la forma del *tiempo*, y por consiguiente tanto el uno como el otro adquieren del tiempo mismo su carácter trinitario. Si esto es así, entonces, por medio del espacio y del tiempo, resulta que *todo* está marcado por el número «tres», y así *la trinitariedad constituye la característica más general del ser* (*bytiá*).

Pero propia del ser no es sólo esta marca *general* de la trinitariedad. *Cada uno* de sus estratos, *cada uno* de sus géneros, posee también una trinitariedad particular. Sin entrar en detalles, señalamos tan sólo lo que nos parece más profundo desde el punto de vista ontológico. Las *tres personas gramaticales*[1047], ni más ni menos, son un fenómeno común en las más diversas lenguas, y sirven como expresión para el hecho fundamental de la sociología. En su base subyace probablemente un hecho biológico, porque ya se presenta como *trinitaria* la *familia* más simple: el padre, la madre y el hijo. En efecto, en la medida en que precisamente el hijo constituye el centro y el sentido

de la familia, en el caso de otro hijo o de otra mujer se tratará propiamente de *otra* tríada, de *otra* familia. Y en su forma más pura la familia se limita a las personas del padre, la madre y el niño. De este modo, tanto el lenguaje como la sociedad llevan en sus propias *raíces* el principio de la trinitariedad.

También la *persona* individual está constituida de un modo trinitario, porque en ella son *tres*, y no otro número cualquiera, las direcciones de la actividad vital: corporal, anímica y espiritual, y cada uno de sus movimientos psíquicos es cualitativamente triple, de modo que siempre contiene una relación a la *mente*, a la *voluntad* y al *sentimiento*. No importa qué es lo que digan los psicólogos en contra de la teoría de las tres *facultades* psíquicas o de estas tres *potencias:* permanece irrefutable el hecho de que todo el mundo percibe la diferencia esencial entre la mente, la voluntad y el sentimiento, así como la imposibilidad de reducirlos el uno al otro. Probablemente, la comprensión de estas tres facultades más acorde con los hechos es aquella que las concibe como las tres *coordenadas* de los procesos psíquicos, de modo que todo proceso real está necesariamente caracterizado por su presencia en las *tres* direcciones. Pero, incluso si no fuera así, queda el hecho de que en la estructura de la vida psíquica hay algo que es *triple*, y este hecho radical de la *triplicidad* de la psique, aunque no es susceptible de ser demostrado a pesar de todos los esfuerzos, permanece, sin embargo, como algo seguro e indiscutible[1048].

Penetrando más profundamente en la estructura del hombre, nos encontramos de nuevo en todo momento con el principio trinitario, tanto en la composición de su cuerpo como en la vida de su alma. La *vida de la razón*, en su movimiento dialéctico, late al ritmo de la *tesis*, la *antítesis* y la *síntesis*, y la ley de los *tres momentos* del desarrollo dialéctico no sólo se refiere a la razón, sino también *al sentimiento* y *a la voluntad*[1049]. De aquí se comprende que todo producto de la razón, el sentimiento y la voluntad humanas tiene en sí mismo inevitablemente la marca de una *división triádica*, y no necesita ser expuesto de un modo artificial en el ritmo dialéctico de su nacimiento. La *tricotomía*, como medio de argumentación, como modo de clasificar, como principio de la sistematización, es algo demasiado extendido[1050] para que podamos considerarlo como algo casual; hay que presuponer que en ella tenemos, de nuevo, la manifestación de otro aspecto de la trinitariedad inherente al alma, aunque tampoco aquí seamos capaces de deducir este carácter trinitario. Pero donde más esencial resulta el número «tres» es en la religión, tanto en el dogma como en el culto, e incluso en los ritos de las costumbres supersticiosas. Es difícil encontrar expresiones suficientemente poderosas para mostrar la amplitud que tenía el principio triádico en el universo de las religiones antiguas. «Quisiera –escribe Usener en un artículo dedicado a la cuestión de las tríadas divinas– intentar dar una idea lo más clara posible de la amplia extensión e importancia de esta forma de ver las cosas. No pretendo decir nada nuevo. Ph. Buttmann ha juzga-

do con perfecta claridad sobre este fenómeno, y Ed. Gerhard llamó a la tríada divina el punto donde se entrecruzan casi todas las religiones[1051]. Pero me parece oportuno, por el camino de la recolección de las huellas más dispa-ratadas, demostrar que la tríada divina constituía en la antigüedad una forma de concebir las cosas que estaba firmemente enraizada, y por eso posee toda la potencia de las fuerzas motrices de la naturaleza»[1052].

El material reunido por Usener, y también por Neidhardt, demuestra con una evidencia poco habitual el carácter general que adquieren las representaciones de las tríadas divinas[1053]. Usener reconoce incluso que la tendencia, ampliamente extendida «en la mayor parte y quizá en la totalidad de los pueblos de la Antigüedad», a representar la divinidad en forma de tríada actuó con la fuerza de una ley de la naturaleza[1054].

Asimismo, todo el culto del mundo antiguo está penetrado por el principio de la *triple* repetición de los ritos, la *triple* enunciación de las invocaciones; el número *trinitario*, como tal o en sus múltiplos, como 9, 12, 27, etc., es lo más característico para las acciones litúrgicas. Sin embargo, aun habiéndose demostrado esto de un modo irrefutable, y a pesar de existir una cantidad enorme de hechos que confirman la significación religiosa universalmente humana del número «tres» («el más querido –según la expresión de Lüttig– de todos los números que están dotados de un significado»), los intentos de deducir esta significación a partir de los principios generales del conocimiento, o aunque sólo fuera el intento de explicar aquellos hechos desde factores culturales e históricos, no conducen a ningún resultado decisivo[1055].

Muy justamente insiste A. I. Sadov sobre el carácter primario de esta predisposición hacia la tríada, y ve en ella la tendencia vaga, innata en el hombre, hacia el mundo suprasensible, en definitiva, una aspiración confusa hacia el Uni-Trino[1056]. Pero esta «explicación» no es otra cosa que una consciente renuncia precisamente a explicar algo: reduce, efectivamente, lo que es un hecho de la cultura humana, que precisa él mismo de una explicación, al hecho de la Trinidad Divina, que escapa ya absolutamente de toda deducción.

Asimismo, nadie ha podido decir por qué las Hipóstasis divinas son Tres y no otro número. El carácter no casual de este número, su interna racionalidad, se presienten en el alma, pero no existen palabras para expresar el propio sentimiento. En todo caso, no podemos considerar como afortunados los numerosos intentos de deducir la Tri-hipostaticidad de la Divinidad[1057]. Que les sirva a los filósofos como consuelo y lección el no haber podido deducir la existencia, e incluso explicar el sentido, ni siquiera del número de las dimensiones del espacio, de la subdivisión del tiempo, de las personas gramaticales, de los miembros de la familia nuclear, de los estratos de las actividades vitales humanas, de las coordenadas de la vida psíquica, etc. Y esto no es todo. Se presiente que ha de existir alguna vinculación profunda entre todas estas trinidades, pero definir cuál sea aquélla escapa

siempre de la comprensión, precisamente en el momento en que uno quisiera clavar en palabras la vinculación casi encontrada.

La inmensa mayoría de los filósofos y de aquellos santos padres que, como san Agustín[1058], tomaban parte en el pensamiento filosófico, se ocuparon de esta cuestión. Pero ¿qué es lo que todos ellos nos han dejado?: Analogías, por detrás de las cuales se vuelve de nuevo a *presentir* (sin poder llegar a más) que se da una afinidad mucho más profunda. Nos dejaron tan sólo simulacros: en una palabra, en lugar de ofrecer una explicación de aquello que ellos pretendían aclarar, amplificaron hasta el infinito el campo de lo que precisaba ser explicado, permaneciendo en su misma línea, limitándose a mostrar que una misma dificultad hace siempre acto de presencia en una innumerable multiplicidad de objetos del pensamiento.

XXX. Los signos principales y las fórmulas más simples de la logística[a] (como información)

Signos:

. : ⋮	sustituyen a los paréntesis (en el álgebra)
p, q, r,…	juicios (proposiciones)
a, b, c,…	conceptos (clases)
x, y, z,…	individuos
⊃	implicación de proposiciones o inclusión de clases
=	equivalencia
∩	signo del producto lógico (conjunción)
∪	signo de la adición lógica o alternativa
V	verdadero
Λ	falso
¬	negación
ℑ	signo del operador que establece la correspondencia de una clase con una proposición
ε	signo del operador que establece la pertenencia de un individuo a una clase (ἐστί)
ι	signo de la clase singular
ı	signo de un individuo que pertenece a una clase singular
≡	signo de la identidad numérica
∃	signo de la existencia real
R	signo de la relación binaria (entre dos miembros)
ˇR	signo de la relación R invertida
*	signo de la multiplicación relativa de las relaciones
∩	signo de la multiplicación lógica de las relaciones
φx, ψx,…	signo de las funciones lógicas

Fórmulas:

$$\begin{cases} p \supset q \\ a \supset b \end{cases} \text{ lo mismo que } \begin{matrix} \neg q \supset \neg p, \\ \neg b \supset \neg a, \end{matrix} \text{ o bien: } \begin{matrix} \Lambda \,.\, \cap \,.\, p \cap \neg q, \\ \Lambda \,.\, \cap \,.\, a \cap \neg b, \end{matrix} \text{ o bien: } \begin{matrix} \neg p \cup q \quad (I') \\ \neg a \cup b \quad (I'') \end{matrix}$$

a. Florenski sigue aquí a L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris 1905, 9-34.

$\begin{cases} p \cap q \,.\supset.\, p & \text{(II')} \\ a \cap b \,.\supset.\, a & \text{(II'')} \end{cases}$ (ley de *simplificación*)

$\begin{cases} p \supset q \,.\cap.\, p \supset r :\supset: p \,.\supset.\, q \cap r & \text{(III')} \\ a \supset b \,.\cap.\, a \supset c :\supset: a \,.\supset.\, b \cap c & \text{(III'')} \end{cases}$ (ley de *composición*)

$\begin{cases} p \supset q \,.\cap.\, q \supset r :\supset: p \supset r & \text{(IV')} \\ a \supset b \,.\cap.\, b \supset c :\supset: a \supset c & \text{(IV'')} \end{cases}$ (ley del *silogismo*)

$\begin{cases} p = q :\supset: p \supset q \,.\cap.\, q \supset p & \text{(V')} \\ a = b :\supset: a \supset b \,.\cap.\, b \supset a & \text{(V'')} \end{cases}$ (definición de la *equivalencia*)

$\begin{cases} p \cap q \,.=.\, q \cap p & \text{(VI')} \\ a \cap b \,.=.\, b \cap a & \text{(VI'')} \end{cases}$ (conmutabilidad de la *multiplicación* lógica)

$\begin{cases} p \cup q \,.=.\, q \cup p & \text{(VII')} \\ a \cup b \,.=.\, b \cup a & \text{(VII'')} \end{cases}$ (conmutabilidad de la *adición* lógica)

«Si es verdadera la implicación $p \supset q$, y si la hipótesis p es verdadera, entonces es también verdadera la tesis q, y puede ser afirmada de modo separado» (VIII) (principio de la *deducción*).

«En una fórmula general, un término general o indeterminado puede siempre ser sustituido por término particular o individual» (IX) (Principio de la *sustitución*).

$\begin{cases} p \cap (q \cap r) \,.=.\, (p \cap q) \cap r & \text{(X)} \\ a \cap (b \cap c) \,.=.\, (a \cap b) \cap c & \text{(X')} \end{cases}$ (combinabilidad de la *multiplicación* lógica)

$\begin{cases} p \cup (q \cup r) \,.=.\, (p \cup q) \cup r & \text{(XI)} \\ a \cup (b \cup c) \,.=.\, (a \cup b) \cup c & \text{(XI')} \end{cases}$ (combinabilidad de la *adición* lógica)

$\Lambda \supset x$ [para cualquier valor de x] (XII) (definición de lo falso: «lo falso incluye todo»)

$x \supset V$ (XIII) (definición de lo verdadero: «lo verdadero está implicado en todo»)

$\begin{cases} p \cap \neg p = \Lambda & \text{(XIV)} \\ a \cap \neg a = \Lambda & \text{(XIV')} \end{cases}$ (principio de *contradicción*)

$\begin{cases} p \cup \neg p = V & \text{(XV)} \\ a \cup \neg a = V & \text{(XV')} \end{cases}$ (principio del *tercero excluido*)

Las fórmulas (XIV) y (XV) definen conjuntamente la *negación*, es decir: $\neg p$, $\neg a$; de modo que se puede escribir:

$\begin{cases} p \cap x = \Lambda \,.\, p \cup x = V :\supset: x = \neg p & \text{(XVI)} \\ a \cap x = \Lambda \,.\, a \cup x = V :\supset: x = \neg a & \text{(XVI')} \end{cases}$ (principio de la *negación*)

$\begin{cases} p \supset q \,.\supset.\, \neg q \supset \neg p & \text{(XVII)} \\ a \supset b \,.\supset.\, \neg b \supset \neg a & \text{(XVII')} \end{cases}$ (principio de *contraposición*)

$\begin{cases} \neg(\neg p) = p & \text{(XVIII)} \\ \neg(\neg a) = a & \text{(XVIII')} \end{cases}$ (ley de la doble *negación*)

$\begin{cases} p = (p = V)\ \neg p = (\neg p = \Lambda) & \text{(XIX)} \\ a = (a = V)\ \neg a = (\neg a = \Lambda) & \text{(XIX')} \end{cases}$ (principio de *aserción*)

$\begin{cases} p \,.\supset.\, q \supset r :=: p \cap q \supset r & \text{(XX)} \\ a \,.\supset.\, b \supset c :=: a \cap b \supset c & \text{(XX')} \end{cases}$ (principio de *importación*; si permutamos la parte derecha e izquierda de estas ecuaciones, obtenemos el principio de *exportación*)

$\begin{cases} p \supset q \,.=.\, \neg p \cup q & \text{(XXI)} \\ a \supset b \,.=.\, \neg a \cup b & \text{(XXI')} \end{cases}$ (reducción de la implicación a una alternativa)

$x\ 3\ \varphi x$ (XXII) (clase de los individuos x que satisfacen la función lógica φx, es decir, que la transforman en una proposición)

$\varphi x = \psi x : \supset : x\ 3\ \varphi x \,.=\, x\ 3\ \psi x$ (XXIII) (axioma: «si dos funciones lógicas φx y ψx son equivalentes, las clases correspondientes son iguales –idénticas–»)

$k \in a$ (XXIV) (el individuo k pertenece a la clase a, «es un *a*»)

$k \in (x\ 3\ \varphi x) = \varphi k$ (XXV)

$x\ 3\ (x \in a) = a$ (XXVI)

$a \supset b :=: x \in a \,.\supset.\, x \in b$ (XXVII) («decir que la clase a está contenida en la clase b significa por definición decir que 'x es un a' implica que 'x es un b'»)

$a = b :=: x \in a \,.=.\, x \in b$ (XXVIII)

$a = b :=: a \supset b \,.\, b \supset a$ (XXIX)

NOTAS Y COMENTARIOS BREVES

Non te quaesiveris extra. No te busques por fuera

En esta sección se contienen tres tipos de notas.
Unas ofrecen las coordenadas exactas de las citas insertadas en el mismo texto. Otras tienen como objetivo completar, explicar o enriquecer con algunos corolarios las tesis del libro. Finalmente, las notas del tercer tipo pretenden servir de apoyo bibliográfico al lector que quiera examinar por su cuenta una u otra de las cuestiones discutidas en la presente obra. Teniendo en cuenta el carácter *accesible para un público amplio* que pretende todo el libro, he procurado siempre en estas «notas extendidas» (por así decirlo) hacer referencia a la literatura *en ruso*, en primer lugar porque la bibliografía rusa se encuentra, por lo general, relativamente poco estudiada, mientras que para la extranjera existen numerosos compendios; en segundo lugar, porque los libros indicados por mí, tanto por la lengua como por el lugar de edición, son más accesibles al lector medio. Sin embargo, no he tenido ni siquiera el pensamiento de perseguir la exhaustividad en las referencias: se hace mención tan sólo de algunos libros que puedan ayudar al lector a hacerse una idea *aproximativa* de la bibliografía sobre el tema tratado.

Por lo que se refiere a la literatura de los Padres y de los filósofos clásicos, he citado en ruso el título de sus obras, y he creído poder contentarme con señalar las referencias en el original, más aún teniendo en cuenta que, siguiendo las indicaciones aducidas, no costará ningún trabajo encontrar el pasaje correspondiente en las traducciones rusas. [N. del T.: Los títulos que Florenski recoge o traduce al ruso, aparecerán traducidos al castellano. En el resto, se mantiene la cita original].

I. Al lector

1. Así eran llamados los *millones* en la antigua Rusia, conforme al «cómputo pequeño», es decir, conforme al primer sistema de cálculo, o bien los *billones de millones*, es decir, 10^{18}, conforme al «cómputo grande», o sea, conforme al segundo sistema de cálculo, que se utilizaba «en caso de una operación o una numeración grandes»; cf. V. V. Bobýnin, *Ensayos sobre la historia del desarrollo de los conocimientos matemáticos en Rusia. Ensayo III: Las ciencias físico-matemáticas en el presente y en el pasado*, t. I, Nº 3, 1885, 229. Cf. también P. A. Florenski, «Sobre los símbolos del infinito», en *Novy Put'*, sept. 1904, 191-192 [ahora en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 79-128. N. del T.].

«Por los viejos libros conservados en la biblioteca del monasterio de las Solovki, resulta evidente que la *primera multitud* (*t'ma*) significaba una cantidad equivalente a 100.000, 2 *multitudes* 200.000, etc; el primer *legueon* = un millón, el primer *leadr* = un billón. *Voron* significaba a veces en Rusia un trillón», P. Schein, *Suplementos y notas al «Diccionario explicativo de Dahl»*, art. *t'ma*, Sankt-Petersburg 1873, 45 (*Recopilación del Departamento para la lengua ru-*

sa y para el diccionario de la Academia Imperial de las ciencias, t. X, 8), con referencias a F. Lechner, «Creencias del Mar Blanco», en *Boletín de ciencias naturales*, 1856, Nº 12, 607.

2. Son muchos los que han dedicado sus reflexiones a poner de manifiesto que la vida es inaccesible a la razón, pero entre nosotros han insistido especialmente sobre este punto los *eslavófilos*, de manera preponderante A. S. Jomiakov e I. V. Kireievski, y entre los más recientes D. A. Jomiakov. El lector, así lo creo, no tardará en percibir la estrecha afinidad de las concepciones teóricas de los eslavófilos con las ideas expuestas en este libro. Pero el carácter supra-racional (*sverj-rassúdochnost'*) de la vida *espiritual*, ζωή, del que hablaban los eslavófilos y sobre el que se cimienta el presente trabajo, no debe ser confundido con la irracionalidad (*irrationálnostiu*) de la vida *natural* como fenómeno biológico, βίος. El que este tipo de vida –βίος– sea inaccesible para las fórmulas del entendimiento, es decir, el hecho de que «la vie déborde l'intelligence», lo afirmaba en su tiempo Goethe con insistencia, y en el nuestro lo sostienen con especial vigor y lujo de detalles Henry Bergson y William Stern.

Cf. Henry Bergson, *Materia y memoria. Estudio de la relación entre cuerpo y espíritu*, tr. del francés de A. Bauler, Sankt-Petersburg 1911. – Id., *El tiempo y la libertad de la voluntad* (*Essai sur les données inmédiates de la conscience*), tr. de S. I. Gessen (contiene en anexo el artículo «Introducción a la metafísica», tr. de Margarita Grünwald, ed. por la Rev. *Rússkaia Mysl'*, Moscú 1910). – Id., *L'Évolution créatrice*, Paris 1907 (versión rusa, no demasiado lograda: *La Evolución creadora*, tr. de la 3ª edición francesa de M. Bulgákov, Moscú 1909) [versiones cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca ²2006; *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid 1985].

Sobre Bergson, cf. I. Kroner, «La Filosofía de la evolución creadora (H. Bergson)», en el periódico anual *Logos*, edición rusa, vol. I, Moscú 1910, 86-117. – H. Prager, «Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung», en *Archiv für systematische Philosophie*, Bd. 16, Hft. 3 (1911). – Le Dantec, *Conocimiento y conciencia*, tr. de Bazárov, Sankt-Petersburg 1911.

W. Stern, *Person und Sache*, Bd. I, Leipzig 1906. – Id., «Sobre la psicología de las diferencias individuales. Esencia, problemas y métodos de la psicología diferencial», en *Boletín informativo de psicología, criminología, antropología e hipnotismo*, 1905, Nº 7, 217-241.

Sobre Stern, cf. S. L. Frank, *Persona y objeto (Fundamentación filosófica del vitalismo)*, en la recopilación S. L. Frank, *Filosofía y vida. Estudios y esbozos de filosofía de la cultura*, Sankt-Petersburg 1910, 164-217.

Para iniciarse en las opiniones de Goethe, además de su obra (en especial la edición de Stuttgart-Tübingen de 1840), cf. Max Heynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig, 428 p. (aquí, en la parte IIª, en p. 111-417, están reunidos los fragmentos más importantes de las obras en prosa de Goethe, características para su concepción de la vida). – H. Siebeck, *Goethe als Denker*, ²1805, 247 p. – Ch. Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1-te Theil, 1905; 2-te Theil, 1906. – Beltovski, *Goethe, su vida y su obra* (sub red. de Weinberg), 2 vol., 1904-1908. – Lewis, *Vida de W. Goethe*, 2 partes, tr. sub red. de Nevedomski, 1867.

II. Carta primera: *Los dos mundos*

3. Eurípides, *Medea*, acto III, escena 10ª, palabras del Corifeo (*Teatro de Eurípides*, tr. de I. F. Annenski, t. I, Sankt-Petersburg 1907, 177). La verdad, según la definición de Nicolás de Cusa, es «intelligibilitas omnis intelligibilis», es decir, «la posibilidad de entender todo lo que puede ser entendido» (Nicolás de Cusa, *Opera*, t. I, Basilea 1565, 89b). Y según san Agustín, Dios es la verdad primera, «stabilis Veritas – la Verdad estable e inmóvil» (San Agustín, *Confesiones*, 1110; Migne, Patrolog. ser. lat. prima, t. 37; cf. *Sobre la Trinidad*, 8, Migne, *ib.*, t. 42, col. 948-950).

4. En Mt 11 se presenta el contraste entre un conocimiento, digámoslo así, trabajoso, y el conocimiento espiritual. Juan Bautista es comparado con el pueblo; él, el mayor de los hombres, no puede con todas sus hazañas ascéticas ocupar en el Reino de los cielos ni siquiera el último lugar, mientras que al pueblo se le ofrecen señales que no se limitan a indicar el camino hacia el Reino, sino que casi constriñen a caminar por él. Y si con todas las condiciones desfavorables Juan Bautista cree a pesar de todo en Jesucristo, mientras que el pueblo permanece en la increencia, o con otras palabras, si Juan Bautista posee a pesar de todo una visión espiritual, mientras que el pueblo persiste en su ceguera, tal hecho sirve para el más drástico veredicto contra los ciegos espirituales. Este paralelo puede ser esquemáticamente presentado así:

Juan Bautista	*El pueblo (las ciudades de los apóstoles)*
Apenas *ha escuchado* hablar de los actos de Cristo, siente ya algo, y se da prisa en interesarse. No hace más que preguntar, dispuesto a la fe. Juan, que permanece en la continencia, vive en el desierto, no fluctúa hacia donde le inclinan las pasiones, no viste lujosamente. Él es el mayor de los hombres. Y con todo, es menor de lo que pueda serlo cualquier miembro del pueblo, incluso el más insignificante. Así de difícil ha sido antes de Cristo.	Ha *visto* personalmente muchos poderes, pero permanece insensible y no se arrepiente. Simplemente no cree, a pesar de tanta evidencia. El pueblo recibe satisfacción en todo, pero no está contento con nada. Está mimado y no está contento con nada. Y con todo, cada uno de estos ciegos, si recobra la vista, será más grande que Juan, que es el mayor de los hombres. Así de fácil es ahora con Cristo.

III. Carta segunda: *La duda*

5. Vl. S. Soloviov, *Crítica de los principios abstractos* (1878-1880), XLII (*Obras*, t. II, Sankt-Petersburg, 282). «A la pregunta: '¿Qué es la verdad?', respondemos: 1) la verdad es lo existente, o aquello que es; ahora bien, nosotros

decimos que algo 'es' refiriéndonos a muchas cosas; pero muchas cosas en cuanto tales no pueden ser la verdad, porque... De este modo, la existencia 2) en cuanto verdad no puede ser pluralidad, sino *unidad*... Lo uno en cuanto verdad no puede tener a lo múltiple fuera de sí mismo, es decir, no puede ser una unidad meramente negativa, sino que ha de ser una unidad positiva, esto es, debe tener la multiplicidad, no fuera de sí, sino en sí misma, o bien ser la unidad de lo múltiple; y así como la multiplicidad contenida en la unidad o lo múltiple en lo uno es *el todo*, se sigue que la unidad positiva o verdadera es una unidad que contiene en sí misma al todo, o que existe como *unidad de todo*. Así pues, 3) lo verdaderamente existente, precisamente por ser uno, es juntamente con ello también *todo*, o más exactamente: contiene en sí mismo todo, o: lo verdaderamente existente es *omni-uno* (*vseiedínoie*). De este modo, la plena definición de la verdad se expresa con tres atributos: *existente, uno, todo*... La verdad es *lo existente omni-uno* (*súscheie vseiedinoie*). De otro modo no podemos concebir la verdad; si eliminásemos uno de estos tres predicados, aniquilaríamos con ello el mismo concepto de la verdad... Podemos concebir la verdad sólo como el ser omni-uno, y cuando hablamos de la verdad, nos referimos precisamente a esto, al ser omni-uno...», etc., etc. (*ibid.*, 281-282). «La idea de la *omni-unidad* ha de ser la definición propia del ser único central» (V. Soloviov, *Lecciones sobre la divino-humanidad*, 1877-1881, Lección V, en *Obras*, vol. III, 64 [versión cast.: *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, trad. y presentación de Manuel Abella, Sigueme, Salamanca 2006. N. del T.]). «La Verdad consiste evidentemenete en el hecho de que el pricipio divino... *no es sólo único, sino que también lo es todo*, no es sólo un ser individual, sino un ser omniabarcante, no sólo un ente, sino también una substancia» (*ibid.*, 67). «El existente (*súscheie*) como tal o el primer principio absoluto es aquello que posee en sí mismo la fuerza positiva del ser (*bytié*), y así como el posesor es anterior o superior respecto a lo poseído, del mismo modo el primer principio absoluto debe ser llamado más exactamente *superexistente* o incluso *superpotente*. Evidentemente, este principio primero es por sí mismo perfectamente único; no puede representar ni una mutiplicidad particular ni una generalidad singular...» (Vl. S. Soloviov, *Principios filosóficos del saber integral*, 1877, III, en *Obras*, vol. I, 307). «Conforme al sentido de la palabra, lo absoluto (*absolutum* de *absolvere*) significa en primer lugar lo que está *separado* de cualquier otra cosa, *liberado*, y en segundo lugar, lo que es *perfecto, concluido, pleno, íntegro*... En el primer [significado] se define como libre de todo, como incondicionalmente uno; en el segundo significado se define... como aquello que lo posee todo... Ambos significados juntos definen el absoluto como ἕν καὶ πᾶν» (*ibid.*, IV, 318). «Hay unidad y unidad. Existe una unidad negativa, aislada y estéril, que se limita a la exclusión de cualquier pluralidad. Representa una simple negación... (y) puede ser definida como la *mala* unidad. Pero existe también la unidad verdadera, que no se opone a la pluralidad, que no la excluye, sino que, poseyendo con calma la superioridad que le es propia, domina sobre lo que le es opuesto y lo somete a sus leyes. La mala unidad es vacío y nada; la verdadera es el ser *uno*, que incluye en sí *todo*. Esta unidad positiva y fecunda, elevándose por encima de cualquier realidad limitada y múltiple, permanece constan-

temente siendo aquello que es, y comprende en sí, determina y manifiesta las fuerzas vivas, las causas uniformes y las cualidades diversas de todo lo que existe. Con la confesión de esta unidad viviente que produce y lo comprende todo comienza precisamente el Símbolo de la Fe cristiana: *en un solo Dios Padre Omnipotente* (παντοκράτορα)... La verdad es una y única en este sentido: en que no pueden existir dos verdades absolutas independientes la una de la otra, y mucho menos dos verdades que se opongan mutuamente. Pero precisamente en virtud de esta unidad, la única verdad subsistente, no admitiendo en sí misma ninguna limitación, ni arbitrariedad o exclusividad alguna, no puede ser particular ni parcial, y por eso es necesario que comprenda en el interior de un sistema lógico los fundamentos de todo lo existente, debe bastar para explicarlo todo» (Vl. S. Soloviov, *Rusia y la Iglesia Universal*, 1889, tr. del francés de G. A. Rachinski, libro III, cap. I, Edit. «Put'», Moscú 1911, 303-305).

Estos fragmentos, tomados de un modo poco menos que casual de diferentes obras de Vl. S. Soloviov, muestran hasta qué punto era sólida en él la concepción de la verdad como «ser omni-uno». No cabe duda de que la mayor parte de su obra no está dedicada a otra cosa que al desarrollo en las más diversas direcciones de este concepto de «omni-unidad». Pero nosotros, que hemos utilizado también en nuestro texto la definición de Soloviov, hemos de expresar la reserva de que la tomamos de un modo meramente *formal*, sin incluir la interpretación de la *omni-unidad* propia del filósofo; testigo de ello es el conjunto de nuestra obra, que se mueve por su espíritu antinómico en una línea contraria a la filosofía conciliadora de Vladimir Soloviov.

El lector puede encontrar una *indicación bibliográfica* parcial sobre Vladimir Soloviov en la recopilación: *Sobre Vl. Soloviov*, Edit. «Put'», Moscú 1911. Cf. los suplementos y correcciones a esta lista en la nota bibliográfica de G. V. Florovski, «Nuevos libros sobre Vladimir Soloviov», en *Boletín de la Sociedad Bibliográfica de Odessa*, fasc. 7, Odessa 1912. Pero a su vez estos suplementos precisan de nuevos suplementos. Así, por ejemplo, no aparece indicado el libro de Michel d'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1911 (Bibliothèque Slave de Bruxelles, série A). Aquí, en las p. XIV-XVI, se puede encontrar una bibliografía interesante para los rusos, especialmente en lo que respecta a los trabajos sobre Soloviov realizados en el extranjero.

6. «Ego autem dico, quod... potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsum in *sua reali existentia extra*, ...sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra» (*Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem* [sic], I, Dist. 19, qu. 1 f. CXXVII r. B, Venet. 1493; cita tomada de Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Dritter Bd., Leipzig 1867, 318, nota 691).

7. N. V. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado de la lengua rusa*, Tiflis 1896, 124.

8. Vl. I. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva de la Magna Rusia*, sub red. de I. A. Beaudouin de Courtenay, vol. II, col. 140, Sankt-Petersburg y Moscú ^{3}1904 (p. 637 en la primera edición).

9. F. Miklóshich, *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen*, Wien 1886, 105.

10. S. P. Mikutski, *Materiales para el diccionario etimológico y explicativo de la lengua rusa y de todos los dialectos eslavos*, fasc. I, Varsovia 1880, 47/13.

11. F. Shimkévich, *Diccionario etimológico de la lengua rusa en comparación con los dialectos eslavos más importantes y con veinticuatro lenguas extranjeras* I, Sankt-Petersburg 1842, 91.

12. A. Fomin, comerciante de la ciudad de Arjángelsk, «Lista de palabras y expresiones de los restos de la lengua rusa antigua de la región de Dvina, reunidas e interpretadas conforme al modo actual de su evolución», en *Nuevas obras mensuales*, XI, mayo 1787, 83-84; reproducido en *El pasado vivo*, año 10, fasc. III, 1910, varia, 448. Cf. también Miklóshich, *Etymologisches Wörterbuch* (cf. nota 9), 105: «*jes-*», *ist*, *istov*, *istov'n – qui verus est, verus*.

13. G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Nº 564, Leipzig ^{4}1873, 378. – W. Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen 1892, 85. – E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris 1909, 226-227. – N. V. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 104.

14. G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Nº 564, p. 378-379. Cf. también D. N. Ovsiánnikov-Kulikovski, «Ensayos sobre la ciencia del lenguaje», en *Rússkaia Mysl'*, XII, parte II^{a} (1896) 21.

15. E. Renan, *L'Origine du langage*, 4^{e} éd., 129; tr. rusa: *El origen del lenguaje* (en *Obras*, bajo la dirección de Michailov, vol. VI), 43.

La misma explicación daba a estas palabras también Gv. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, vol. I/2, Lipsiae 1835, 370: הָוָה; 372-375: הָיָה; 362-363: הָבַל.

Gesenius presupone que los sonidos iniciales del verbo הָוָל, así como los de הָבַל, en concreto: הב, הו, אה, הב, אב, representan la onomatopeya de la respiración; a este respecto, es posible establecer un paralelismo entre las raíces semíticas y algunas raíces indoeuropeas (cf. más detalles en Gesenius, *ibid.*, 303). Es significativo el hecho de que esta raíz de la *respiración* adquiera también el significado del *suspiro*, del deseo y del amor.

16. G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), 379.

17. Sobre este rasgo general de la filosofía rusa, cf. I. V. Kireievski, *Obras completas*, sub red. de M. Gérshenzon, Edit. «Put'», Moscú 1911. – A. I. Vvedenski, «Sobre las tareas de la filosofía contemporánea, en relación con la posibilidad y orientación de una filosofía original rusa», en *Voprosy filosofii i psi-*

jologii, XX, 125-157. – Vl. F. Ern, *Algunas consideraciones sobre el Logos, la filosofía rusa y el carácter científico* (en Vl. F. Ern, *Combate por el Logos*, Moscú 1911, 72-119).

La idea de la posibilidad y necesidad de la existencia de una filosofía original en Rusia fue expresada por primera vez ya por V. N. Kárpov, en su *Introducción a la filosofía*, 1840, 117-120 (he tomado prestada la cita). Por otra parte, sin entrar en detalles, es suficiente que recordemos al menos los nombres de G. S. Skovorodá, el conde M. M. Speranski, N. F. Fiódorov, Vl. S. Soloviov, archim. Serapión Mashkin, príncipe S. N. Trubetskói, A. A. Kozlov, I. V. Kireievski, A. S. Jomiakov, I. F. Samarin, arcipr. F. A. Golubinski, V. D. Kudriatsiov, arzob. Inokenti Borísov, S. S. Gogotski, O. M. Novitski, V. N. Kárpov, conde L. N. Tolstói, P. D. Yurkévich, arzob. Nikanor, N. N. Strájov, etc., para convencernos del ontologismo radical de la filosofía rusa, ontologismo que, en la mayoría de los autores citados, tiene carácter teísta.

Sobre el terreno de esta característica del ontologismo crece en los pensadores rusos la propensión a traducir en la vida los propios ideales, la aspiración a la realización de la justicia suprema. Este rasgo característico ha sido observado incluso por personas bastante insensibles al espíritu religioso de nuestra filosofía. Así, según I. Méchnikov, la transferencia de las ideas occidentales en campo ruso está acompañada inevitablemente de un matiz subjetivo, «que se expresa principalmente en la tendencia a llevar a la práctica los principios teóricos» (en *El mensajero de Europa*, sept. 1891, 928).

Sobre la filosofía rusa, de entre las obras de contenido general, recordamos (cf. también nota 2): archim. Gavriil, *Historia de la filosofía*, t. VI, Kazán 1839. – Ueberweg-Heinze, *Historia de la nueva filosofía*, tr. de I. Kolubovski, Sankt-Petersburg 1890. – A. I. Vvedenski, *Estudios filosóficos*, Sankt-Petersburg 1901. – Id., «El destino de la filosofía rusa», en *Voprosy filosofii i psijologii*, XLII. – E. Bobrov, *La filosofía en Rusia. Materiales, investigaciones y notas*, Kazán 1900. – Id., *La literatura y la educación en Rusia en el siglo XIX*, Kazán 1902. – I. N. Kolubovski, «Documentos para la historia de la filosofía en Rusia», en *Voprosy filosofii i psijologii*, IV-VIII y XLIV. – M. M. Filippov, «El destino de la filosofía rusa», en *Russkoie Bogatsvo*, en. 1894. – V. V. Rózanov, «Notas sobre las corrientes más importantes del pensamiento filosófico ruso en relación con nuestras traducciones de la literatura filosófica», en *Voprosy filosofii i psijologii*, III, 1-36. – Id., *La naturaleza y la historia*, Sankt-Petersburg ^{2}1902. – Ossip-Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, Paris ^{2}1905 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). – A. V. Danilovski, *Historia de la enseñanza de las ciencias filosóficas en los institutos de enseñanza teológica de Rusia*, 1912 (obra en manuscrito, que se encuentra en el Archivo de la Academia Teológica Moscovita). – E. L. Rádlov, «Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 1890. – E. L. Rádlov, *Ensayo sobre la historia de la filosofía rusa* (en *Historia general de la filosofía*, vol. II, Sankt-Petersburg 1912).

18. W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, p. 181: λήθω, λήθαργος; p. 14: ἀληθής. – E. Boisacq, *Dic-*

tionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-Paris 1907, 1ère livraison, 43: ἀληθής. – H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha [8]1895, 109 *sq.* – R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Presiverteilung am 24 Juni 1905*, Jena 1905; su tema: «Was die Wahrheit war für die Griechen?», 24 p. Cf. especialmente § 8, p. 15.

19. Cf. *supra*, nota 2.

20. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), 574. Sobre la etimología de *vereor*, cf. Alois Vaniček, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig 1874, 153-154. – Aleksandr Suvórov, *Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Diccionario latín-ruso, dispuesto según el orden de las raices*, Varsovia 1908, 663-664. – Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 99, 349 y 574. – Al. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2-te ungearbeitete Aufl. (*Indogermanische Bibliothek*, 1, II, 1), Heidelberg 1910, 820. – R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Presiverteilung* (cf. nota 18), 57-58.

21. Sobre el modo en que *la palabra* era concebida en la antigüedad, y lo es hasta el día de hoy por parte del pueblo, como una realidad mística, y en particular sobre el sentido de la expresión «εἰς ὄνομα» en la Sagrada Escritura, que es mistico y metafisico, y en modo alguno nominalista y verbal, pueden verse demostraciones en las siguientes investigaciones: Julius Boehmer, *Das biblische «Im Namen». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische* בשם *und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Mt 28, 19)*, Giessen 1898. – W. Heitmüller, *«Im Namen Jesu». Eine sprach- und religio-geschitchtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen 1903. – W. Brandt, *Ὄνομα en de doopsformule in het nieuwe testament*, en *Theolog. Tijdschrift*, 1891, 565-610 (conozco la obra tan sólo en resumen). – B. Jacob (Babbiner), *In Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin 1903. – Fr. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschitliche Grundlage*, Königsberg 1901. Aquí se ofrecen extractos de las obras de Nyrop, Adrian, Krell, las cuales, en la práctica, son casi inaccesibles para los lectores, porque están impresas en publicaciones muy poco extendidas; además de esto, entre las p. 45-54 se exponen brevemente (indicando las fuentes) las teorías onomatológicas de Gustav Baur, H. Schulz, Riem, Dillman, Kremer, Stad, Smend, Witthen y Böhmer. – J. Buxtorfius, *Lexicum Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum. Denuo didit et annotatis auxit Bernardus Fischerus*, 2 vols., Lipsiae 1859, 1204-1214: שם; cf. especialmente las notas de Fischer. – Em. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'à la captivité de Babylone*, Paris 1884, 133-161. – P. Florenski, *El cambio sacro de los nombres*, 1907 (obra recapitulativa; en preparación para la imprenta [La obra llegó a publicarse sólo un siglo más tarde (¡!): *Sviaschénnoie pereimenovanie. Izmenenie imen kak vneshni znak peremen v religióznom soznanii*, Jram svi. muchenitsy Titiany, Moskva 2006. N. del T.]). – Id., *Las raíces universalmente humanas del idealismo*, Sérguiev Posad 1909 (= *Bogoslovski Véstnik* Nº 2 y 3 [ahora en *Obras en cuatro tomos*, t. 3 (2), Moscú 1999, 145-

168. N. del T.]). No cito otras obras, de carácter más fragmentario, porque lo he hecho ya en *El cambio sacro de los nombres*. Cf. también *infra*, nota 747.

22. Terencio, *La muchacha de la isla de Andros* (*Andria*), I, 1, v. 41: «Obsequium amicos, veritas odium parit» (*P. Terentii Afri Comoediae ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa*, Lipsiae 1829, 29); en la edición anotada de Ioan Minellius, Leipzig 1738, p. 64, el verso que nos interesa es el 40. La comedia de Terencio fue puesta en escena en Roma entre 166 y 160 a.C., y el comediógrafo habia muerto en 169. Podemos leer en Cicerón un discurso laudatorio de Terencio, y por eso hemos de admitir con toda seguridad que Cicerón tomó en préstamo la palabra *veritas* precisamente de nuestro autor.

23. Cf. H. Merguet, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen*, Bd. IV, Jena 1884, 856-857. Aquí se indican aproximadamente 64 casos de uso de la palabra *veritas*.

24. Carolus Du Fresne, Dominus Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, editio nova, t. VI, Parisiis 1736, col. 1492-1493.

25. Guilielmus Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamentis*, editio altera, t. I, 1, Lipsiae 1825, 113-114, 114-118. Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern, bearbeitet von Franz Buhl, Leipzig [12]1895, 51 y 55. Detalles en relación con el empleo de la palabra *amen* en el Nuevo y en el Antiguo Testamento, en la liturgia, en las inscripciones y en los papiros, así como sobre la misteriosa sigla ϛΘ[ϛ representa el signo de la antigua letra griega *koppa*, desaparecida con el tiempo, y que tenia como valor numérico 90. N. del T.], se pueden encontrar en el artículo de F. Cabrol, «Amen» (*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, publié par Le R. P. dom Fernand Cabrol, t. I, Paris 1907, col. 1554-1573). Aquí mismo (col. 1573) se ofrecen también indicaciones bibliográficas. Según la opinión enunciada por Louis Ginsberg, la palabra *amen* es probablemente la más extendida del mundo, porque pertenece al mismo tiempo a hebreos, cristianos y musulmanes (*ibid.*, col. 1554). Pero la sigla ϛΘ no es más que el número 99, es decir, el número de la palabra ἄμην o *amen*. Efectivamente (cf. *ibid.*, col. 1571-1572):

α μ η ν a m e n
1 + 40 + 8 + 50 = 99, 1 + 40 + 8 + 50 = 99.

La palabra «amén», empleada como confirmación de un contenido del pensamiento conocido, ya enunciado apenas hace unos instantes, es muestra de la fe en *el poder de la palabra*, en la realidad de la palabra (cf. nota 21). Un sentido análogo al del «amén» muestran las fórmulas conclusivas de *los conjuros*, con la diferencia de que en este caso el carácter incontestable de la creatividad verbal está expresado de un modo plástico y con muchas más palabras. He aquí algunos ejemplos de este «amén» de los conjuros: «¡Mi palabra es fuerte!»; «¡Mi palabra no pasará nunca en los siglos!»; «¡Palabras mías, sed fuertes y adherentes, más sólidas que las piedras, más adherentes que la cola y la cera, más

saladas que la sal, más agudas que la espada, que corta con tan sólo tocarla, más fuertes que el vinagre; lo que me he propuesto, esto se cumpla!»; «Esta palabra es confirmación y fortalecimiento, por ella se confirma, se fortalece y se concluye... y por nada... ni por el aire, ni por la tormenta, ni por el agua, este asunto no se abrirá». «Para esta palabra mía mis labios y mis dientes serán un candado, mi lengua es la llave, y arrojaré la llave al mar; permanece, candado mío, en la boca»; «La llave para mis palabras en las alturas del cielo, y el candado en los abismos del mar, en el pez ballena, y nadie podrá atrapar al pez ballena y abrir el candado; sólo yo lo puedo hacer; y quien atrape al pez ballena y abra el candado sea como un árbol abrasado por el rayo», etc. (A. Afanásiev, *Las concepciones poéticas de los eslavos sobre la naturaleza*, t. I, Moscú 1865, 420-423). Sobre los conjuros, cf. estas obras más detalladas, que se complementan recíprocamente: L. N. Maikov, *Encantamientos de Bielorrusia* (recopilación) (*Anales de la Sociedad Imperial Rusa de geografía*, sección etnografía, vol. II, Sankt-Petersburg 1869); A. (V.) Vetujov, *Conjuros, encantamientos, brujerías y otras formas de curandería popular, basadas en la fe en el poder de la palabra* (*De la historia del pensamiento*), fasc. I-II, Varsovia 1907, 522 p. + VII. Se puede encontrar también aquí un rico índice bibliográfico acerca de los conjuros que, sin embargo, precisa de algunos añadidos.

26. Moisei Vasílevski, *El influjo del monoteísmo en el desarrollo del conocimiento*, parte III[a], cap. I, Kiev 1883, 168, nota 2.

27. No puedo dejar de expresar mi propia alegría por el hecho de que la mayor parte de los pensamientos de la Carta segunda y, en alguna medida, también de la tercera y la cuarta, los puedo apoyar en la autoridad del † archimandrita Serapión Mashkin. En la forma presentada aquí, muchas ideas han sido tomadas de sus manuscritos: *cuáles*, empero, sean éstas en particular, dejo al lector interesado en las cuestiones de la propiedad de las ideas determinarlo por sí mismo, una vez que salgan a la luz las obras originales de Serapión. Por lo que a mí respecta, las ideas del difunto filósofo y las mías propias han demostrado estar tan emparentadas y entrelazadas las unas con las otras que yo no sabría ya decir dónde termina «lo de Serapión» y dónde empieza «lo mío», más aún teniendo en cuenta que unos puntos de partida coincidentes y unos conocimientos comunes no han podido menos de producir también la homogeneidad de las conclusiones más alejadas.

El interés del p. Serapión estuvo hasta el momento de su muerte concentrado de modo poderoso en un sistema que tuviera su punto de partida en el escepticismo absoluto, abarcando todas las cuestiones fundamentales de la humanidad, y que culminase en un programa de acción social. Como resultado de un incesante y audaz trabajo de pensamiento, vio la luz un sistema original en sumo grado, que el difunto filósofo buscó en repetidas ocasiones poner por escrito. En algún lugar en sus manuscritos recuerda cómo, siendo todavía niño, le atraían las cuestiones fundamentales sobre el origen del mundo, sobre Dios, etc., y que ya desde entonces intentaba anotar en el papel las soluciones a las que él llegaba. Como primer ensayo serio podemos considerar su trabajo de candidatura al título de doctor, que data de los años 1890-1892; por aquel en-

tonces el p. Serapión tenía 39-41 años. El segundo intento grandioso fue el trabajo de habilitación como *magister*, datado en 1900, cuando el p. Serapión era *stárets* del monasterio Znamenski. Esta obra lleva títulos diferentes en diversos lugares. Sobre la cubierta se puede aún leer: «Archimandrita Serapión (Mashkin). Ensayo de un sistema de Filosofía Cristiana». Este título fue tachado, y sobre él se escribió: «Ensayo de un sistema de la Doctrina y la Obra de Jesucristo (Filosofía Cristiana)». El título inicial se repite también en la primera página, con el epígrafe: «Y midió la ciudad con la vara… con la medida humana, que es también la medida del Ángel» (Ap 21, 16-17).

Como se ha dicho, la obra fue presentada *en esta variante* para la obtención del grado de *magister* en la Academia Teológica de Moscú. El profesor Alekséi I. Vvedenski, que la examinó, se la restituyó al candidato, proponiéndole algunos arreglos: corregir algunos defectos, en primer lugar de carácter meramente formal (algunos párrafos demasiado largos, repeticiones, pasajes poco claros) y en segundo lugar también de contenido. El p. Serapión comenzó a revisar su obra, dificultando extraordinariamente la lectura del manuscrito por causa de las numerosas tachaduras, sobreescrituras, restablecimientos del texto antiguo, añadidos e inserciones de las dimensiones de un entero cuaderno. Pero, quién sabe por qué motivo, no volvió a entregar esta redacción para la obtención del título, y se puso a reescribir su sistema totalmente desde el principio, según un nuevo plano y con un nuevo título: «(Monje) Zavulón Mashkin, *Sistema de Filosofía*, 1904»; y en la página siguiente: «Archimandrita Serapión Mashkin, *Sistema de Filosofía: Ensayo de síntesis científica*. En dos partes, 1903-1904».

Esta última variante se distingue por una gran concisión y en algunos momentos incluso por la elegancia de la exposición, por aquella original elegancia del rigor que caracteriza la *Ética* de Spinoza o las tres *Críticas* de Kant. Esta versión, expuesta *more geometrico*, mucho más abstracta que la precedente, exige del lector una constante tensión del pensamiento, que crece por la multitud de fórmulas simbólicas, semejantes a las matemáticas, que encarnan en sí mismas de un modo concentrado teorías metafísicas enteras, y forman la base para las consideraciones ulteriores. Por desgracia, sin embargo, esta segunda redacción no fue escrita en su integridad, y la parte segunda ha quedado en la forma de fragmentos dispares o de esbozos apenas legibles. De modo que parece bastante dudoso que esta segunda parte de la segunda redacción pueda ser restablecida.

El Eremitorio de Optina Pustyn, tras la muerte del p. Serapión, consiguió hacerse con todos sus papeles, entre los cuales se encuentran estas dos últimas exposiciones de su sistema, borradores de cartas y algunas anotaciones dispares en número no muy grande. Se encuentran asimismo en poder de los parientes del difunto, los Mashkin, numerosos esbozos preparatorios, anotaciones y fragmentos de la obra finalizada. El autor de la presente obra tiene la intención de publicar lo más valioso, si bien la preparación del texto para la imprenta y las condiciones de la edición presentan grandes dificultades. Pero hasta entonces esperamos sacar a la luz una monografía sobre el p. Serapión, es decir, una exposición sistemática de sus concepciones, así como su biografía. No hay du-

da de que una monografía semejante resulta necesaria, porque la lectura inmediata de las obras del p. Serapión supera ciertamente las fuerzas de muchos de aquellos que podrían estar vivamente interesados en sus teorías.

Como conclusión, quisiera hacer alguna referencia a la bibliografía en torno al p. Serapión, pero toda ella, por desgracia, se limita a un solo artículo mío, *En honor de la dignidiad superior*, incluido en el primer número de la revista *Cuestiones de religión* (Moscú 1906, 143-173 [*En honor de la dignidad superior (Rasgos del carácter del archimandrita Serapión Mashkin)*, escrito en 1906, ahora en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 205-226. N. del T.]). Tengo, sin embargo, que prevenir al lector que el artículo fue escrito antes de que su autor pudiese emprender un estudio más fundamentado de la vida y la personalidad del p. Serapión, y por eso muchos de los rasgos allí presentados serían formulados ahora de un modo distinto.

28. La *lógica formal*, fundada por Aristóteles, comienza, como es sabido, con los conceptos que sirven para la formación de los juicios. Por el contrario, la *lógica gnoseológica*, de un modo especial en las obras de G. Rickert, comienza con los juicios, y por medio de ellos se establecen los conceptos (G. Rickert, *Introducción a la filosofía transcendental. Los objetos del conocimiento*, tr. de Spett, 1904. – Id., *Los límites de la formación de las nociones en las ciencias naturales*, tr. de Voden, Sankt-Petersburg 1903).

En el primer caso los conceptos son los elementos primarios, y los juicios los secundarios; en el segundo caso es al revés. Pero ambas lógicas se dan la mano en la comprensión *monista* de los elementos lógicos. La *lógica simbólica*, por su parte, basándose en el carácter correlativo e indivisible de los juicios y las nociones, es esencialmente *dualista*. ¿Cómo viene dado el concepto? Por medio del juicio. ¿Cómo viene dado el juicio? Partiendo de los conceptos. Por tanto, no existen ni juicios sin conceptos ni conceptos sin juicios; ambos están conjugados en polaridad. Los conceptos y los juicios son elementos del pensamiento que, permaneciendo siempre juntos, no se distinguen independientemente, sino de un modo correlativo, de forma que, fuera de su correlación, no pueden ser considerados como distintos. Resulta de esto una consecuencia muy interesante: cuando establecemos entre los conceptos y los juicios una u otra relación formal, entonces, si intercambiamos en la relación los primeros con los últimos, o viceversa, obtenemos de nuevo una relación verdadera, que será un teorema conjugado en forma de díada con el primero. Significa, por tanto, que en el caso de las operaciones algorítmicas no es necesario saber en detalle si operamos con juicios o con conceptos; la fórmula obtenida será igual de justa para la primera como para la segunda interpretación, de modo que toda fórmula la representa *dos* teoremas: uno relacionado con el cálculo de clases y otro con el cálculo de proposiciones. Sobre esto, cf. L. Couturat, *L'algèbre de la logique*, § 2, 3-4, 1905; trad. rusa: L. Couturat, *El álgebra de la lógica*, traducción aumentada por el prof. P. Sleshinski, § 2, 2-3 y anexo I, I-IV, Odessa 1909; para completar la bibliografía, cf. *infra*, nota 212.

A la luz de todo lo dicho, lo más justo sería que no nos limitásemos a la elección de uno u otro de los términos fundamentales, como hemos hecho en el texto, sino que escribiésemos sencillamente el símbolo sin su interpretación.

Esta solución, sin embargo, que es la que está más libre de riesgos, habría vuelto el lenguaje de la obra tan bárbaro y su lectura tan trabajosa que nos habríamos visto forzados a romper el equilibrio y a dar preferencia a una u otra interpretación. El algoritmo lógico-algebraico lo hemos tomado desde el punto de vista de la lógica gnoseológica, es decir: lo hemos considerado, al menos por lo que respecta a las palabras, como el acto fundamental del conocimiento, del juicio. Pero, si bien aparece doblemente medido por esta oscilación, el pensamiento no se vuelve incierto con ello, y puede ser completado con la «traducción» del texto en el lenguaje de la lógica formal. Hablando con propiedad, habría sido preciso imprimir el texto simultáneamente en el lenguaje de las dos lógicas, utilizando para ello dos colores, si bien esta meticulosa innovación habría resultado embarazosa y muy poco juiciosa, aunque a veces se emplee en el álgebra lógica.

29. Este principio del conocimiento, en sus diversas formulaciones, ha sido unánimemente expresado por místicos de todos los tiempos y todos los países; evidentemente, me refiero a la mística natural, *sin* la gracia o *fuera de* la gracia. La filosofía hinduísta en general, y especialmente el sistema del yoga; el neoplatonismo; la mística persa; la teosofía moderna y otras corrientes ocultistas; las numerosas corrientes místicas sobre terreno cristiano; finalmente, la filosofía de diversas tendencias y en particular la contemporánea, por ejemplo el intuitivismo místico, etc.; todas estas corrientes se expresan con mayor o menor claridad en el sentido indicado.

Mencionaré algunos libros de carácter general sobre el conocimiento místico; no citaré aquí la bibliografía sobre el sufismo, el neoplatonismo y otras corrientes, fuera de la mística hinduísta, y esto no tanto por causa del carácter especial de estas tendencias, cuanto por nuestra intención de hacer algunas referencias a ellas en otras secciones del libro: W. James, *Las diversas formas de la experiencia religiosa*, tr. del inglés de V. Malajieva-Mirovich y M. V. Shik, sub red. de S. V. Lurie, Moscú 1900. – G. Heffding, *Filosofía de la religión*, Sankt-Petersburg 1903. – Vl. S. Soloviov, *Crítica de los principios abstractos*, XL-XLVI (*Obras*, vol. II). – Id., *Principios filosóficos del conocimiento integral* (*Obras*, vol. I). – Id., numerosos artículos en el *Diccionario Enciclopédico* de Brockhaus y Efron (*Obras*, vol. IX), etc. – P. D. Uspenski, *Tertium Organum. La clave de los enigmas del mundo*, Sankt-Petersburg 1911. – M. V. Lodyzhenski, *La supra-consciencia y las vías para alcanzarla. El Raya-yoga hindú y la ascesis cristiana*, Sankt-Petersburg 1911. – P. M. Minin, «El misticismo y su naturaleza», en *Bogoslovski Véstnik*, año XX, abril (1911) 795-817, y mayo, 85-112. – Id., «Las direcciones principales de la mística eclesial», en *ibid.*, año XX, dic. (1911) 823-838 *sq.* – I. Lapshin, *El conocimiento místico y el sentimiento universal* (*Recopilación de artículos dedicados por sus admiradores al académico profesor emérito V. I. Lamanski en la ocasión de sus 50 años de actividad científica*, t. I, Sankt-Petersburg 1907, 549-641, y edición separada). – Th. Steppún, «La tragedia de la conciencia mística», en *Logos*, 1911-1912, Nº 2-3, 115-140. – Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris 1908. – Leuba, «Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens», en *Revue Philosophique* 44 (1902).

– Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris 1897. – Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901. – *Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber*, Jena 1909. – A. Godfernaux, «Sur la psychologie du mysticisme», en *Revue Philosophique*, février 1902. – Boutroux, «Le mysticisme», en *Bulletin de l'Institut général psychologique*, janvier-février 1902. – J. v. Görres, *Die christiliche Mystik*, Regensburg 1836-1842. – Caro, *Essai sur le mysticisme au XVIe siècle*. – Paulhan, «Le nouveau mysticisme», en *Revue Philosophique*, 1890, Nº 11. – A. A. Kozlov, *Ensayos de historia de la filosofía. Nociones de filosofía y de historia de la filosofía. Filosofía oriental*, Kiev 1887. – M. Müller, *Seis sistemas de filosofía hindú*, tr. del inglés de I. Nikoláiev, Moscú 1901. – archim. Chrisant (Rostóvtsev), *Las religiones del mundo antiguo en sus relaciones con el cristianismo*, 3 vols. Sankt-Petersburg 1873-1876. – Ramacharaka, *Hatha-yoga*, tr. sub red. de V. Silin, Sankt-Petersburg 1909. – *La luz en el camino*, tr. de I. Bátiushkov (*La conciencia libre*, libro I, Moscú 1906, 140-152; otra edición, tr. de H. P., Edit. «Pozrédnik»). – H. P. Blavatsky, *La voz del silencio*, tr. del inglés de H. P. Kaluga. – Brahman Chatterji, *La filosofía religiosa secreta de la India*, tr. de la 3ª ed. fr., de H. P. Kaluga, 1906. – *Fundamentos de los Upanisad* (*El espíritu de los Up.*), Edit. «Magnetismo de la personalidad». – Alekséi I. Vvedenski, *La conciencia religiosa del paganismo*, vol I., Moscú 1902. – Sedir, *Los fakires en la India, o una escuela de ejercicios para el desarrollo de las facultades psíquicas*, tr. de A. V. Troianovski, Sankt-Petersburg 1908. – Bettay y Douglas, *Las grandes religiones del Oriente*, tr. del inglés de L. B. Havkina, Moscú 1899; en anexo, una bibliografía y un índice de materias. – Rich. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*, Berlin 1908, con 87 ilustraciones en color que representan diferentes posiciones del cuerpo en la contemplación mística. – J. Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, London 1905, XV + 291 p.; véase una recensión de este libro en *Revue de l'histoire des religions*, 1906, Nº 3 (159), p. 425. – Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Leipzig 1824. – C. J. H. Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Th. I: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*, Bonn 1827. – A. Bart, *La religión de India*, Moscú 1897 (con una bibliografía). – Swami Vivekenada, *Filosofía Yoga* (conferencias tenidas en New York, en el invierno de 1895-1896, sobre el Raja-Yoga), tr. del inglés de Popov, Sósnitsa 1896. – Revista *El correo teosófico*, la recopilación de artículos *Cuestiones de teosofía*. – A. Besant, *La sabiduría antigua*, tr. de H. P. A. – Id., *La teosofía y la nueva psicología*, tr. de H. P. – R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, tr. de Minclova de la 2ª ed. alemana, Sankt-Petersburg 1910. Cf. también *infra*, nota 149.

30. Según Platón, existen tres géneros de ser. El primero de ellos «es idéntico, no se genera ni se destruye, no admite en sí ningún elemento venido de fuera, y no entra en la composición de ninguna otra cosa»; en una palabra, no subordina de un modo incondicional a la ley de la identidad; es el patrimonio del "pensamiento". El segundo género es «nacido, siempre en movimiento, aparece en un lugar determinado y de nuevo desaparece de aquí»; es perceptible «por la opinión vinculada con la sensación». Y el tercer género es siempre «el género del espacio, que no es susceptible de destrucción, que ofrece el lugar

para todo aquello que tiene nacimiento; él mismo es perceptible sin la mediación de la sensación, por la vía de un juicio falsificado; este juicio es apenas probable. Mirando hacia él, parece como si soñáramos... – αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν πρὸς ὃ δὲ καὶ ἀνειροπολοῦμεν βλέποντες...» (Platón, *Timeo*, 52 a, b, *Platonis Opera* ex rec. Schneideri, vol. II, Parisiis 1846, 219).

Una idea semejante es desarrollada también en otra obra: «τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαι· τὰν μὲν εἰδέαν, νόῳ κατ' ἐπιστάμαν· τὰν δ' ὕλαν, λογισμῷ νόθῳ· τῷ μήπη κατ' εὐθυωρίαν νοεῖσθαι, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· τὰ δ' ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξᾳ. – Quum haec tria sint, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur). Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione» (Pseudo-Timaios de Locr., *Sobre el alma del mundo*, 49 b; *Divini Platonis Opera omnia quae existant, Marsilio Ficino interprete*, 553 B, Lugdun. 1590). Aunque los autores antiguos situaban esta obra entre las platónicas, como la fuente originaria del *Timeo*, en el presente su autenticidad es completamente negada, y ya no se publica junto a las *Obras* de Platón. Pero Meiners, Tiedemann, Tennemann y otros la reconocieron como una compliación hecha a partir de los escritos de Platón; precisamente en este sentido esta obra adquiere para nosotros un cierto interés, como una especie de paráfrasis llevada a cabo por uno de los platónicos tardíos.

31. Goethe, *Fausto*.

32. «Demostrar» significa generar dialécticamente aquello que ha de ser demostrado (cf. Herm. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902). El racionalismo es precisamente la expresión de esta tendencia, sea el racionalismo de Fichte, de Schelling, de Hegel, el de la contemporánea escuela de Marburgo o finalmente el de los lógicos; en el fondo, todos están ocupados en una única tarea: la de excluir del dominio del pensamiento todo aquello que no está construido de un modo puramente lógico, es decir: se ocupan en racionalizar todo el pensamiento. Pero donde esta "logificación" de la ciencia, por el eslabón intermediario de la "aritmetización", se lleva a cabo con la mayor consecuencia y rigor es en el dominio de los fundamentos de la matemática. Mas no puede pasar inadvertido el hecho de que la intuición, expulsada por la puerta, vuelve inevitablemente en todos ellos (contando también a los matemáticos) a introducirse por la ventana. Sin embargo, como ejemplo de una tentativa llena de valor, como experiencia de una evidente reducción al absurdo del mismo principio racionalista, todas estas corrientes resultan interesantes e instructivas en un alto grado.

33. A. N. Afanásev, *La mirada poética de los eslavos a la naturaleza*, t. II, Moscú 1868, 163.

34. «Para explicar unos fenómenos dados pueden ser utilizados sólo aquellos elementos y principios explicativos que estén vinculados con los fenómenos dados, en conformidad con las leyes ya conocidas de los fenómenos. Por

eso, una *hipótesis transcendental* en la que se aplicase una idea pura de la razón para la explicación de las cosas de la naturaleza no serviría como explicación, porque en este caso aquello que no comprendemos de una forma suficiente partiendo de los principios empíricos conocidos sería explicado por medio de aquello que nos es ya completamente desconocido. El principio de tal hipótesis no serviría propiamente más que para ofrecer una satisfacción a la razón, y no colaboraría a la aplicación del entendimiento a los objetos mismos. El orden y la conformidad al fin inherentes a la naturaleza deberían ser explicados, por su parte, por medio de causas naturales y por la acción de las leyes de la naturaleza; y aquí incluso las hipótesis más bizarras, con tal de que posean un carácter físico, son más soportables que las hipótesis que sobrepasan la física, es decir, más que el recurso a un Creador divino, que viene presupuesto para esta tarea – ('hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyper-physische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Unheber, den man zu diesem Beruf voraussetzt'). En efecto, pasar de una sola vez por detrás de todas las causas cuya realidad objetiva, al menos como posibilidad, es accesible a nuestro conocimiento por la vía de la prolongación de la experiencia, y contentarse con una idea pura, siempre cómoda para la razón, todo esto es lo que significa el principio de la razón perezosa (*ignava ratio*)...» (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, *Metodología transcendental*, cap. I, sec., B, 800-801; tr. de N. O. Losski, Sankt-Petersburg 1907, 426-427; *Kritik der reinen Vernunft*, von I. Kant, hrsg. von K. Kehrbach, 2-te Aufl., Leipzig, 588-589).

35. Los términos utilizados aquí y más adelante son explicados en P. Florenski, «Sobre los símbolos del infinito», en *Novyi Put'*, 1904, Nº 9. Id., «Sobre los tipos de crecimiento», en *Bogoslovski Véstnik*, 1906, Nº 7 [ahora en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 281-317. N. del T.].

36. Platón, *Banquete*, 202 a (cap. XXII) (*Opera Platonis ex. rec.* R. B. Hirschigii, Parisiis, t. I, 1856, 680): «¿Acaso no sabes que una opinión justa que no puedas confirmar con una demostración no es ni conocimiento (porque una cosa sin demostrar, cómo podría ser conocimiento), ni tampoco ignorancia (porque una cosa que se muestra relacionada con aquello que es, cómo podría ser ignorancia)? Precisamente tal opinión correcta representa, seguramente, el punto medio entre la ignorancia y el buen sentido – Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ αἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτ' ἐπίστασθαί ἐστιν –ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἄν εἴη ἐπιστήμη;– οὔτ' ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἄν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτιν [τι] ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας».

37. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI (Z), 3 (*Aristotelis opera*, ed. Acad. Borussica, vol. 2, 1139 b 31): «ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική». La palabra ἕξις proviene del verbo ἔχω, *tener*, y denota posesión, dominio. La *noción* del juicio apodíctico se presenta de un modo claramente definido en Aristóteles, en su *Primera Analítica*, I, 1, 24 a 30; cf. *De gener.*, II, 6, 333 b 25.

38. La palabra ἀπορία está formada por el ἀ- *privativum* y √πορ; derivados de esta última palabra: πορεῖν, procurar, dar; πορίζω, procurar, preparar; πέπρωται, está dado, está decidido, está designado por la suerte; πεπρομένος, designado; ἡ πεπρομένη, la suerte, el destino; estas palabras determinan también el sentido de nuestra raíz. Sin embargo, su parentesco con la raíz latina √*par*, que se encuentra en las palabras *parare*, preparar, y *parere*, dar a luz, parir (W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch*, 259-260, voz: πορεῖν; Benzeler, *Diccionario griego-ruso*, Kiev 1881, 626-627), lleva a pensar que originariamente en la raíz √πορ se encontraba implícita la idea de procurar algo precisamente por medio del *engendramiento*, pero un *engendramiento* entendido como actividad que produce cualquier tipo de *fruto*. A partir de aquí, se comprende por qué en Platón la idea de la plenitud de la fuerza productora, la plenitud de la creatividad divina del mundo ideal, es representada en la forma de la divinidad Πόρος (Platón, *Banquete*, 203 b, c, XXIII; *Platonis Opera* ex rec. R. B. Hirschigii, t. I, Parisiis 1856, 681). Por eso, más adelante ἀπορέω significará: carecer de medios, encontrarse en un estado de impotencia y desesperación, sufrir necesidad o falta; y ἀπορία: una situación sin salida, perplejidad, embarazo, desesperanza, carencia, miseria, etc. (cf. Benzeler, *Diccionario griego-ruso*, 93); estas palabras expresan esencialmente la idea de la esterilidad, la *ausencia de fruto*, de una fuerza productiva débil e impotente, la carencia de poder para engendrar. Por su parte, los términos filosóficos ἀπορεῖν y ἀπορία, en una comprensión relativamente *exterior*, significan: una situación dificultosa de la inteligencia, perplejidad mental, desesperanza intelectual; y en un sentido más *profundo*: la impotencia para desarrollar un pensamiento creativo, la incapacidad para engendrar el pensamiento, la esterilidad de la mente. Esto se manifiesta en la incapacidad de la mente para hacer uso de los órganos exteriores del engendramiento intelectual, que son los órganos vocales; es decir, en la incapacidad de emitir un juicio, en la ἄφασία. En la historia del pensamiento no puede pasarse por alto el hecho de que en Sócrates y en Platón se repite incontables veces la comparación del acto de filosofar con el engendramiento de los hijos; esto no representa, sin embargo, una mera analogía. No, los órganos del engendramiento y los órganos del habla están entre sí en una relación de *homotipia* (cf. *supra*, p. 499), y los frutos de su actividad, el hijo y el pensamiento encarnado (que son el coronamiento de los polos inferior y superior), se encuentran en una profunda correlación, que es difícil de delimitar, pero que no es menos indudable. Por este motivo los antiguos escépticos, para significar la incapacidad filosófica de producir pensamientos, eligieron una palabra de un matiz tan específico.

39. La palabra ἐποχή proviene del verbo ἐπ-έχω, «tengo algo sobre otra cosa», «sostengo algo por encima de otra cosa», «sostengo algo delante de otra cosa», «tengo a alguien en contra mía», «estoy contra alguien», «dirijo mi tensión hacia alguien»; y después: «retengo», «contengo», «me detengo», «me domino», «no impaciento», «espero», etc. (Benzeler, *Diccionario griego-ruso* –cf. nota 38–, 270). De formación más tardía, la palabra ἐποχή significa «detención», «retención» (*ibid.*, p. 293). En filosofía, según la definición de Pirrón, «ἐποχή ἐστι στάσις διανοίας, δι' ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν – la

ἐποχὴ es la detención del pensamiento, por cuya causa ni rechazamos algo ni lo afirmamos» (Sextus Empiricus, *Los principios pirronianos*, I, 10, en: *Sextus Empiricus*, ex recensione Imm. Bekkeri, Berolini 1842, 51-52). Según la opinión de Ed. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, hrsg. von Ed. Welbmann, vol. III, Abth. 1, Leipzig ⁴1909, 505, nota 1), nuestro término ἐποχή expresa completamente lo mismo que ἀφασία, ἀκαταλεψία y los términos asociados ulteriormente: ἀρρεψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας, etc. Pero no creo que esté justificado abolir los matices de pensamiento que se hallan ligados con las diferencias entre estos términos. En este momento, sin embargo, nos preocupa poco el aspecto histórico del asunto, y podemos con toda audacia pasar por alto unas sutilezas de las que el lector podrá encontrar explicación en la literatura especializada sobre el escepticismo griego. Una bibliografía sobre el escepticismo antiguo y, en parte, sobre el moderno, véase en: Fr. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, bearbeitet und hrsg. von Max Heinze, Erster Theil: *das Altertum*, § 60 y 61, Berlin ⁸1894, 291-299. – J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, t. III, parte I[a], New York, London 1905, 431-431: *Pyrrho*; 475-576: *Sextus Empiricus*; 63: *Aenesidemus*, etc. – Rud. Klussmann, *Bibliotecha scriptorum classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesschlich umfassend*, Erster Band: *scriptores graeci*, Leipzig 1909 *et sq.* (cf. los autores citados en el índice).

40. La estructura del término ἀταραξία (ἀ- *privativum* y ταράσσω, agito, conmuevo, disturbo, intranquilizo) se entiende por sí sola. Según la definición de Pirrón, «ἀταραξία ἐστι ψυχῆς ἀοχλεσία καὶ γαληνότης – la ἀταραξία es la ausencia de intranquilidad en el alma y la calma», o «la falta de aprieto del alma y la serenidad, el gozo» (Sextus Empiricus, *Los principios pirronianos*, 110; *Obra…*, 52-53).

41. «Pirrón fue el fundador del escepticismo griego. Él no sólo expresó los principios fundamentales de esta doctrina, sino que también supo organizar su vida entera, que reluce como un elevado ejemplo de pureza y de nobleza, conforme a aquellos principios; él es uno de los representantes más sublimes del tipo del pensador griego: un superhombre, en la medida en que ninguna de las angustias e inquietudes humanas tenía dominio sobre él. Esta circunstancia… llevó a que los escépticos de todos los tiempos vieran en Pirrón algo así como su propio santo, y a él le llevó a convertirse en el patrón de la secta escéptica… Él… acompañó a Anaxarco cuando éste partió junto con Alejandro a la campaña de Asia… En Asia, Pirrón se encontró con los gminosofistas indios (sabios que habían abandonado el mundo y, desnudos, vivían en los bosques), con los magos, ascetas y santos de la India; estos hombres inactivos e indiferentes, que renegaban de la vida, debieron de haber provocado la impresión de un misterio encantador sobre nuestro griego, hijo de una época sedienta de salvación. 'Nosotros, los griegos, desfallecemos en busca de la felicidad, mientras que aquí, en este rincón de los mares, la felicidad se encuentra efectivamente realizada; sólo muriendo a la vida, sólo renunciando a la voluntad siempre inquieta puede el hombre deleitarse en la paz. ¿Qué camino tendría que elegir nuestra alma para poder alcanzar el propio ideal?' En la forma de este tipo de cuestiones debieron irse di-

bujando en la mente de Pirrón, sumido hasta el fondo en sus meditaciones, los rasgos fundamentales del escepticismo como resolución del enigma del mundo y del hombre. Al finalizar la campaña de Asia, Pirrón regresó a su patria, en Elada; aquí llevó una vida muy modesta y gozó del respeto de todos. Gracias a él, los filósofos se vieron libres de imposiciones. Los atenenienses le ofrecieron el derecho a la ciudadanía. En la plaza del mercado de su ciudad natal le fue dedicada una estatua; fue nombrado sumo sacerdote... Un nuevo ideal moral de la vida, el de la plena resignación, fue el fermento que motivó toda su doctrina... Todo lo que sabemos sobre el carácter y la forma de vida de Pirrón demuestra que él vivió enteramente penetrado por una profunda indiferencia hacia la vida y el mundo, actitud que tenía sus raíces en su más recóndita intimidad. No había en este hombre ni una huella de fanatismo; no sintió desesperanza alguna, si bien permaneció ajeno a cualquier esperanza determinada, 'nada le servía de sostén en que apoyarse, y a pesar de ello se mantenía en pie sin conmoverse'» (Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1887, 73); era un escéptico en lo religioso y al mismo tiempo sumo sacerdote. Sus dudas no representan el escepticismo de un educador apasionado, que todavía está lleno de esperanzas; el suyo era el escepticismo de un conservador que había perdido toda esperanza. Vivía sereno y solitario en compañía de su hermana Filista, que era comadrona; huyó de todos los honores, no olvidando nunca las palabras de uno de los hindúes, según las cuales Anaxarco no podría descubrir nunca la verdad, porque estaba siempre merodeando por las puertas de los palacios. Con ocasión de una peligrosa tormenta sobre el mar, mientras que a todos les sobrevino un pánico general, él llamó la atención sobre un cerdo que engullía tranquilamente su comida, poniéndolo como modelo de una ingenua ataraxia, digna de imitarse. Si acaso, mientras estaba hablando, el interlocutor le abandonaba inesperadamente, continuaba inmutable su discurso hasta el final de la idea sin enfadarse lo más mínimo ni dirigir la atención al que se había marchado. Soportaba las operaciones más dolorosas sin la menor queja» (R. Richter, *El escepticismo en filosofía*, tr. del al. de V. Bazárov y B. Stolpner, t. I, libro I, cap. 1, III, 1910, 62-65). Lo anterior constituye, como ejemplo, una de las más recientes tentativas de reconstruir la "hagiografía" del escéptico. (Se pueden encontrar caracterizaciones aún más detalladas de la personalidad de Pirrón en Brochard y en Fr. Nietzsche). Sin atreverme a negar esta figura luminosa, aunque su valor histórico es bastante reducido, no podemos, sin embargo, dejar de recordar otras figuras, que son testimonio de la intranquilidad interior y de la insatisfacción espiritual provocadas por la ἐποχή. Así, por ejemplo, el polifacético Timón, escritor de múltiples obras, tacaño hasta la burla y al mismo tiempo amante de la comida fina y del buen vino, a quien le gustaba ganar dinero y ridiculizar a sus adversarios (Richter, p. 68). Así también el eternamente ocupado Carnead, cuyos discursos atronadores producían una impresión casi demoníaca (Diod. IV, 62; Richter, p. 81). Ambos fundamentaron incluso mejor que Pirrón la ἐποχή escéptica, si bien esto no les ayudó en absoluto a encontrar la verdadera «serenidad –γαλήνη–» del espíritu. ¿No supone este hecho que la serenidad y reconciliación interna de Pirrón –si es que era auténtica– no implica ni lo más mínimo a la ἐποχή, sino que tiene que ser explicada por algún factor de un carácter totalmente distinto?

42. La tesis expresada en el texto puede ser fundamentada por medio de muchos datos. Pero a mí personalmente este pensamiento se me hizo evidente después de un sueño que tuve. Me voy a permitir citar una anotación propia contemporánea al hecho, del 9 de septiembre de 1902:

«Yo –leo en mi viejo cuaderno– experimenté en un sueño cómo iba enloqueciendo. Algo extraño a mi propio 'Yo', una cierta voluntad ajena se insinúa en el organismo psíquico. Durante un tiempo mi organismo se disocia en dos 'Yo' activos. Entonces mi 'Yo', el verdadero, intenta contraponerse al 'Yo' extraño, y en algunos momentos consigue su fin. Pero esto sólo en raros instantes... cuando, como un rayo, como una explosión, hace su aparición el pensamiento: '¡Me estoy volviendo loco!'. Sin embargo, por lo general, es como si el 'Yo verdadero' permaneciera inactivo, contemplando indiferente al otro 'Yo' (ejemplo de desdoblamiento de la conciencia en el sueño, desdoblamiento no objetivado en la figura de otra persona). En el sueño me trataba, o mejor dicho, me observaba, el doctor K*.

Incluso los órganos dejan de someterse a mi deseo. Voy caminando, y palmoteo de un modo algo extraño con las manos, como si estuvieran montadas sobre los hombros en unas bisagras giratorias muy debilitadas. Los pies patalean en todas las direcciones y el cuerpo entero se asemeja a un mecanismo destornillado.

Por último siento que ha llegado el momento en el que va a extinguirse la última chispa de autoconciencia del 'Yo' verdadero, el último fulgor que aún se da cuenta de la disgregación del orden psíquico que está a punto de comenzar.

Entonces me despierto y, primero de un modo mecánico, empezando después a concienciar y comprender el sentido de las palabras, repito los versos de Balmont: 'Yo vi entonces un sueño; no todo en él era sueño'... (Efectivamente, el verso de Baltmont se lee de este modo: '¡Yo vi un sueño, no todo en él era sueño!, / exclamó Byron en un momento negro')».

43. Archim. (actualmente Obispo) Serafim (Chichagov), *Crónica del Monasterio Serafimo-Dieievski*, Sankt-Petersburg 1903, 114.

44. Una respuesta semejante a esta sobre el derecho a salir de los límites de la experiencia la da Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 5-te Aufl., § 157, p. 192.

45. Cf. en la presente obra, p. 427-431. Diferentes definiciones del infinito, en un orden cronológico, se pueden encontrar en Rud. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Bd. 3, Berlin ^{3}1910, 1566-1583 y 1973. Una historia de la noción del infinito en la filosofía griega es presentada en el libro de H. Guyot, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, thèse, Paris 1906, XII + 260 p. – Cf. igualmente D. N. Ovsiánnikov-Kulikovski, *La idea de infinito en la ciencia positiva y en el arte realista* (en *Cuestiones de teoría y psicología de la creatividad*, volumen compuesto y editado por B. A. Lezinov, Járkov 1907, 50-78). – Id., *Algunas ideas sobre el origen y la evolución del sentimiento del infinito en la lírica pura* (*ibid.*, 83-117). – H. F. Th. Beyda, *Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung*, Bonn 1880. – Alex. Véronnet, *L'Infini. Catégorie et réalité*, Paris 1903.

46. Alusión a *III Esdras* 3, 10-12: «Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas».

La idea desarrollada en el texto sobre la superación de la duda absoluta por medio del *carácter infinito* de la verdad encuentra también una confirmación en el p. Ioan Sérguiev: «Dios –dice él– es Espíritu infinito. ¿En qué consiste esta infinitud?... En todas partes y en todas las cosas está Dios, por encima de todo, no contenido por ninguna criatura; y ninguna idea, por ágil y osada que fuere, puede atravesarlo en modo alguno, limitándose a girar en torno a Él»; Ioan de Kronstadt, *Mi vida en Cristo*, en el suplemento de la revista *El peregrino ruso*, t. III, 1903, 692-693 [versión cast.: Juan de Cronstadt, *Mi vida en Cristo*, Sígueme, Salamanca 2006. N. del T.].

47. I. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimeni continet Monadologiam physicam*, Supplement-Band zu Kant's Werken, Abth. II, Hrsg. von J. H. von Kirchmann, Leipzig 1878, 25; Philosophische Bibliothek von Kirchmann, Bd. 76, Abth. II. – I. Kant, *Monadología física. Notas preliminares*, tr. de P. Florenski, Sérguiev Posad 1905, 7 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1905, Nº 9).

48. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, I. San Anselmo es quien pone de manifiesto cómo Dios se fundamenta idealmente a Sí mismo: Dios es «summa veritas per se subsistens».

49. Tomás de Aquino, *Contra gent.*, I, 80.

50. Georgius Reeb, S.J., *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica...* proposita a J. M. Cornoldi, ed. nova, Nº 53 VII, Parisiis 1891, 111, cf. *cetera*.

51. Spinoza, *Ethices pars prima, Defin.* III (Benedicti de Spinoza Opera... recognoverunt Van Vloten et J. P. N. Land, vol. I, Hagae Comitum 1882, 39).

52. Cf. en nuestra obra, nota 27.

53. Por mayor simplicidad, en todo lo que sigue escribiremos habitualmente con minúsculas esta fórmula y otras análogas. El lector que haya penetrado en el fondo de la cuestión sabrá él mismo discernir dónde serían necesarias las mayúsculas.

54. Thalassio Libanio y Africano, *Sobre el amor, la continencia y la vida espiritual, cuarta centuria de capítulos dedicados a Pablo presbítero*, 81, 84, 91, 95, 97, 98 (*Obras*, Kozelskoi Vvedenskoi de Optina Pustyn, Moscú ^{2}1894, 64-67).

IV. Carta tercera: *La unidad trina*

55. A. A. Spasski, *Historia de las controversias dogmáticas en la época de los concilios ecuménicos*, t. I, Sérguiev Posad 1906. – A. P. Lébedev, *Historia*

de los concilios ecuménicos, partes I[a] y II[a] (*Estudios de historia de la Iglesia*, vol. III y IV, Sankt-Petersburg 1904). – V. V. Bólotov, *La doctrina de Orígenes sobre la Santísima Trinidad*, Sankt-Petersburg 1879. – V. P. Vinográdov, *Sobre los monumentos literarios del "semi-arrianismo"*, Sérguiev Posad 1912 (= *Bogoslovski Vèstnik*, 1911). – L'Abbé H. Couget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, 2 vols. (de la serie «Science et Religion»), Paris 1905. – Th. Ternovski, *La Iglesia greco-oriental en la época de los concilios ecuménicos*, Kiev 1883. – Obispo Ioan, *Historia de los concilios ecuménicos*, 1896. – Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4-te Aufl. – V. Samuílov, *Historia del arrianismo en el Occidente latino*, Sankt-Petersburg 1890. – E. Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, 2 vols., París 1881 y 1899.

56. A. A. Spasski, *Historia de las controversias dogmáticas*, 228-231.

57. San Jerónimo de Stridón, *Carta XV* al papa Dámaso, 4 (PL 22, 357 A): «Tota saecularium litterarum schola nihil aliud *hypostasin*, nisi *usian* novit». Esta carta data del final del año 376 y es instructiva en muy alto grado. Incluso para un doctor de la Iglesia de carácter *ortodoxo* resaltaba con bastante agudeza el carácter sobrerracional de la fórmula de las tres hipóstasis en la unidad de esencia; la audacia de esta fórmula, de una valentía inusitada en toda la historia del pensamiento, producía mareos incluso a las mentes habituadas a lo sobrerracional. «¡Oh, qué desgracia en estos tiempos! –se lamenta san Jerónimo–: después de la fe de Nicea, después del decreto de Alejandría..., se me exige a mí, hombre romano, por parte de los *campensi*, casta arriana, este nombre nuevecito de las tres hipóstasis. ¿Pero qué apóstoles, oh Dios mío, salieron con esas cosas? ¿Qué nuevo Pablo, maestro de los gentiles, enseñó esa doctrina? Les preguntamos qué piensan ellos que pueda significar eso de las tres hipóstasis y nos responden que 'tres personas subsistentes'. Yo les respondo a mi vez que así lo creo; pero no basta la unidad en el sentido; quieren también la unidad en la palabra, pues se esconde no sé qué veneno en las sílabas. Yo grito: 'Si alguno no confiesa tres hipóstasis como *tria enhypostata*, es decir, como *tres subsistentes personas*, sea anatema'; pero como no repetimos sus propios vocablos, se nos tacha de herejes. Mas si alguno entiende hipóstasis como sinónimo de substancia –*usían*– y no confiesa que en las tres personas sólo hay una hipóstasis, ese tal es extraño a Cristo. Y confesando eso nosotros, se nos marca a fuego, juntamente con vosotros, con el cauterio del sabelianismo –*unionis*–. Yo os ruego que decidáis. Si así os place, yo no tendré inconveniente en hablar de tres hipóstasis; si lo mandáis, formúlese un nuevo credo después del de Nicea, y confesemos los ortodoxos la fe con palabras semejantes a los arrianos. Toda la escuela de las ciencias paganas no conoce otro significado de la palabra *hipóstasis* que el de substancia –*usía*–. Ahora bien, ¿quién, por vuestra vida, afirmará con boca excomulgada tres *substancias* en Dios? Sólo hay una naturaleza, la de Dios, que de verdad es –'una est Dei et sola natura, quae vere est'–... Pero comoquiera que aquélla es la sola naturaleza increada y en las tres personas sólo subsiste una divinidad –'in tribus personis Deitas una subsistit'–, sólo hay una naturaleza que verdaderamente es. Y el que dice tres entes, es de-

cir, que hay tres hipóstasis (esto es, tres substancias), so color de piedad trata de afirmar tres naturalezas –'quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres naturas conatur asserere'–. Y si esto es así, ¿por qué separarnos de Arrio por un murallón, cuando estamos unidos por la herejía?... Bástenos afirmar una sola substancia, tres personas subsistentes, perfectas, iguales y coeternas. No se hable, si te place, de tres hipóstasis y manténgase una sola... Bástenos la mencionada profesión de fe o, si lo juzgáis acertado, escribid que debemos decir, con las oportunas explicaciones, tres hipóstasis. No nos negamos; pero, creedme, bajo la miel se esconde el veneno; 'el ángel de Satanás se transfigura en ángel de luz' (2 Cor 11, 14). Los *campensi* interpretan bien la palabra *hipóstasis*; pero cuando les digo que yo sostengo lo mismo que ellos explican, me juzgan hereje. ¿Con qué fin se aferran tan tenazmente a una palabra? ¿Qué tratan de ocultar bajo esa expresión ambigua? Si creen tal como explican, no condeno lo que sostienen; pero si yo creo tal como ellos simulan sentir, déjenme expresar con mis palabras lo que ellos sienten. Por lo cual conjuro a tu beatitud por el Crucificado, salud del mundo, por la Trinidad consubstancial, me autorices por tus cartas o bien a hablar o bien a callar acerca de las hipóstasis» (PL XXII, 356-358; *Obras* de San Jerónimo de Stridón, parte I^{a}, Kiev 1879, 45-47).

58. Fue un mérito inmenso de Kant el haber mostrado que pueden existir objetos que en el plano de los conceptos, para el entendimiento, no se distinguen en nada unos de otros y, sin embargo, son diferentes: la diferencia entre ellos se percibe tan sólo cuando los comparamos de un modo directo. Unos objetos semejantes son, por ejemplo, la mano derecha y la izquierda, o los guantes derecho e izquierdo, los triángulos esféricos, que son simétricos en relación con el centro y equivalentes entre sí, etc. Cf. I. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* (1768) (*Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, hrsg. von Kirchmann, Bd. 33/5/, 3-te Abth., 124-130). – I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 15 c (I. Kant, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible*, tr. de N. Losski, en *Anales de la Sociedad de filosofía de Sankt-Petersburg*, fasc. VI, Sankt-Petersburg 1910, 20-21). – I. Kant, *Prolegomena zu jeder künstigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), hrsg. von Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek, Bd. 40), § 13, Leipzig ^{4}1905, 39-41. Esta es la mejor edición crítica de los *Prolegómenos*; la traducción de Vl. Soloviov (I. Kant, *Prolegómenos para toda metafísica futura que pueda aparecer en el sentido de una ciencia*, § 3, Moscú ^{3}1905, 46-48) resulta admirable, si bien la edición es bastante negligente, repitiendo incluso los fallos de las primeras ediciones. – I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Cap. I., I, Def. II, Scholia III.

Es cierto que Kant, a partir de este hecho, sacó *primeramente* la conclusión de que el espacio no es un concepto, sino una realidad independiente del entendimiento y, *seguidamente*, que el espacio no es un concepto, sino una forma de la percepción. Pero de uno u otro modo los hechos descubiertos por Kant demuestran que pueden existir objetos evidentemente distintos, pero cuya diferencia no puede en modo alguno ser formulada por el entendimiento, es decir,

que se diferencian uno del otro no por tal o cual *nota*, sino *ipsa re*, de modo inmediato. El principio de su distinción no está contenido en las caracteristicas de su ser exterior, sino en sus mismas profundidades, y para el entendimiento los objetos pueden ser diferenciados sólo uno a través de otro. Como es sabido, este descubrimiento de Kant, aplicado por primera vez a la quimica por Pasteur (cf. Pasteur, *La fermentación alcohólica y su significación para la doctrina sobre la estructura de la materia. Sobre la asimetria de las combinaciones orgánicas*, Sankt-Petersburg 1894), se ha convertido en la base de toda la estereoquímica, extendiéndose además a muchas otras disciplinas científicas.

59. Conocida expresión del arcipreste Avakum. He aquí como ejemplo uno de sus razonamientos, tomado de la epístola dirigida al diácono Ignati: «Ve, Ignati Solovianin, y cree en la Trinidad *tri-esencial* (*trisúschmuiu*). La esencia *una*, *divídela* de modo igual *en tres*: de modo triple (*na troie*) fluye la fuente de la divinidad. No hables, según Arrio, de tres substancias desiguales, sino más bien de tres substancias iguales, o tres *naturalezas*. No agites más allá de esto. *Lo indivisible córtalo* con decisión de un modo igual, divide lo que es uno *en tres substancias*, o *naturalezas*. A cada uno le conviene su estado *de modo diferente*: al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. *Sin esconderse* están en su sede los tres reyes celestes: del mismo modo que Pedro y Pablo y Juan el Teólogo, tres distintos; del mismo modo es conveniente dividir en tres lo divino»; P. Smirnov, *Disputas dogmáticas en el cisma de los ortodoxos vétero-creyentes*, en la *Enciclopedia ortodoxa*, red. A. P. Lopujin, Petrograd 1893, vol. IV, col. 1154; cf. también col. 1050 *sqq.* Sería difícil no ver en tamaña monstruosidad de doctrina más que un error *verbal* por parte de un jefe cismático insuficientemente culto. Su triteísmo es una expresión inconsciente del espíritu racionalista en general, que constituye una propiedad común del cisma (*raskolu*).

El obispo (por entonces archimandrita) Porfiri Uspenski cree incluso encontrar para este arrianismo una influencia *histórica*. Describiendo una iglesia consagrada a la «Dormición de la Madre de Dios» del monasterio palestino de San Jacob el Persa, había visto un cuadro que representaba los siete concilios ecuménicos. «En la parte inferior del cuadro, en el medio, están representados los heresiarcas: Arrio, Macedonio, etc., y cerca de ellos un grupo de monjes. Es significativo que todos los monjes heréticos están pintados portando los mismos *klobuks* (capuchas) que llevan nuestros monjes del viejo rito. (¿Acaso los rusos no fueron contaminados en la antigüedad por la herejía arriana?). Los ortodoxos, en cambio, portan *klobuks* griegos, planos, semejantes a los nuestros»; Ob. Porfiri Uspenski, *El libro de mi vida*, 29 de noviembre de 1843, t. I, sub red. de P. A. Syrku, Sankt-Petersburg 1894, 307.

60. «...βαπτίζοντες... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος» (Mt 28, 19); cf. en la Liturgia de san Juan Crisóstomo: «Y concédenos poder glorificar y alabar el venerabilísimo y grandemente honorable nombre Tuyo, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo... – δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομα σου τοῦ Πατρὸς κτλ.».

Del mismo modo, san Ambrosio de Milán, discutiendo sobre *Mateo* 28, 19, dice: «Objetan que Él [el Salvador] dijo: ...del Padre y del Hijo y del Espíritu

Santo. Pero no toman en consideración lo que Él antepuso a esto, diciendo: *en el nombre*. Él aludía a las tres Personas, pero utilizó *el único nombre* de la Trinidad». «Así pues, un solo Dios, un solo nombre, una sola divinidad, una sola grandeza…»; Ambrosio de Milán, *Sobre la educación de las vírgenes*, X, 67-68; PL 16, 322.

61. N. Ch. Cheltsov, *Las antiguas formas del Símbolo de fe de la Iglesia ortodoxa, o los así llamados símbolos apostólicos*, Sankt-Petersburg 1869.

62. A. A. Spasski, *Historia de las controversias dogmáticas*, vol. I, 500. Acerca del hecho de que san Basilio Magno se enorgullecía de su cultura, cf. *ibid.*, 484. Como testimonia Gregorio de Nisa, el hermano menor de san Basilio: «Él pensaba muchísimo en su propia elocuencia, despreciando toda otra cualidad, y se encumbraba por su importancia por encima de los más altos dignatarios»; Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Macrina*, PG 46, 965.

63. Basilio Magno, *Epístola* 38 (PG 32, 333 A).

64. Gregorio de Nisa, *Gran discurso catequético*, 3 (PG 45, 17 C-D).

65. A. A. Spasski, *Historia de las controversias dogmáticas*, vol. I, 267.

66. Gregorio el Teólogo, *Discurso* XX (PG 35, 1081-1128).

67. Gregorio el Teólogo, *Discurso* XXV (PG 35, 1213 A).

68. Se plantea aquí una cuestión: precisamente la de cómo aparece la idea de la autoridad de Cristo, cómo se produce el misterioso renacimiento del alma. No podría ocuparme de esta cuestión sin salirme de los límites de mi trabajo, que tiene como objeto la *teodicea*, y no la *antropodicea*. Pero considero un deber subrayar que aquí hay una laguna, y que pretendo colmarla con un trabajo en el que me estoy ocupando desde hace tiempo: *Sobre el crecimiento de los tipos*. Si no tomase en cuenta esta laguna esencial, el lector expondría al autor al riesgo de ser llamado un cristiano sin Cristo. Asimismo, no es difícil advertir que en mi exposición esquemática dejo a un lado también el examen de *la vía de la ascesis*. [N. del T.: Una parte de los críticos de Florenski, pasando por alto estas indicaciones suyas, ha tendido a juzgar su pensamiento e incluso a condenar su persona como si se tratase efectivamente de «un cristiano sin Cristo». La providencia dispuso que, durante más de medio siglo, se conociese a Florenski exclusivamente por su obra de *teodicea*, que constituye sólo la primera tabla de un díptico cuyo eje es sin duda la fe en la persona de Cristo, confesado por este sacerdote ruso en la *praxis* del martirio. Hay que tener en cuenta que Florenski no pudo publicar como una obra completa los estudios que él encuadraba en el momento de la citada *antropodicea*, y que versaban sobre los más diversos temas, desde la *Filosofía del culto*, los sacramentos y la iconografía hasta el análisis de la palabra humana, la terminología filosófica, los nombres y las obras de arte como testimonio de la cultura eclesial (que él denominaba «cosmovisión integral»). La *antropodicea* fue concebida por Florenski como una especie de *Prolegómenos* a la cristología, último fin al que se dirigían todas sus polifacéticas reflexiones. Cf. A. Trubachiov, *La teodicea y la*

antropodicea en la producción literaria del sac. Pável Florenski, Tomsk 1998. Estos estudios de *antropodicea* son muy importantes para comprender el pensamiento global de nuestro autor, que se presenta así como un esfuerzo de amplísimos vuelos por construir una filosofía eclesial integral, una justificación de la cosmovisión religiosa ante nuestro tiempo y a su servicio. Los trabajos de carácter filosófico pertenecientes a la *antropodicea* han sido publicados en el t. III de las *Obras en cuatro tomos*, en 2 vol., Moscú, ambos de 1999. Los que versan sobre el culto y los sacramentos han encontrado su publicación crítica, todavía no completa, en una fecha más reciente: P. Florenski, *Filosofía del culto. Ensayo de antropodicea ortodoxa*, Moscú 2004].

69. Teofrasto, *Phys. opin.*, fragm. 6 a (Diógenes Laertios, IX, 21, 22; Diels, *Doxogr. graeci*, 483).

70. V. Nesmélov, *El sistema dogmático de Gregorio de Nisa*, Kazán 1889, 168.

71. Se cita a Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio*, libro V (PG 45, 688 A).

72. Las últimas palabras están tomadas del Gran Canon de Andrés de Creta (que se lee durante la primera semana de la Gran Cuaresma, en las vigilias), oda 8ª, troparios trinitarios o *triadikón*.

73. El famoso «Credo quia absurdum» reproduce en realidad de un modo sólo esquemático el pensamiento de Tertuliano. La máxima suena así en el original: «Mortuus est Dei filius, credibile est, quia inseptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est – Es creíble que el Hijo de Dios ha muerto, porque es absurdo; que una vez sepultado revivió es algo cierto, porque es imposible»; Tertuliano, *Sobre la carne de Cristo*, PL 2, 761 A.

74. AL DIOS CONOCIDO: esta es la inscripción que se encuentra sobre el frontón de la puerta occidental de la Catedral de la Dormición de la Lavra de la Santísima Trinidad de San Sergio. Teniendo en cuenta que este lateral fue construido, en sustitución del antiguo atrio, en el año 1781 (cf. E. E. Golubinski, *El venerable Sergio de Radónezh y la Lavra de la Trinidad por él fundada*, Moscú ²1909, 207), hemos de presuponer que esta inscripción de tan profundo significado, que nos interesa ahora, fue llevada a cabo por orden del que entonces era arzobispo de Moscú, Platón Levshin. Está claro que nuestra inscripción expresa la íntima comprensión de este último respecto a las relaciones en que se encuentran la fe y el conocimiento. Otro jerarca de no menor autoridad, el arzobispo de Jersón, Inokenti Borísov, observa agudamente: «La filosofía miope del siglo pasado (o sea, el s. XVIII) se empecinó con engreimiento en romper por algún tiempo esta alianza sagrada, y obligó al conocimiento a cavar la tumba para la fe; pero ¿qué resultó de este atentado dirigido a asesinar a la propia madre? La fe santa, antes venerada por el entendimiento olvidado de sí mismo, se escondió en las profundidades del corazón, inaccesibles para aquél, mientras que el mismo pseudo-conocimiento permaneció con todos sus sofismas en la tumba que él mismo había excavado» (Inokenti, arzobispo de Jersón, *Obras*, ed. Wolf, vol. IV, 275). «La verdadera filosofía puede subsistir tan sólo en alianza

con el cielo, porque el verdadero conocimiento vive y se nutre no de la tierra, sino del cielo» (*ibid.*, vol. X). «Nos hemos acostumbrado a decir: este es el dominio de las ciencias, el dominio del conocimiento, y hay que separarlo del dominio de la fe; pero, hablando con propiedad, no existe y no puede existir un dominio de las ciencias, sino que subsiste tan sólo el ilimitado dominio de la fe, cuya interioridad se reparte entre las ciencias. El conocimiento sin la fe es un medio de objetos sin principio ni fin, y por eso quien no busque unos fragmentos inanimados, sino el todo integral (*tseloie*), viviente y racional, ha de unir necesariamente el conocimiento con la fe» (*ibid.*, vol. IV, 274). «¿Qué es, de un modo general, el conocimiento verdadero, sino el hijo natural de la fe? ¿Qué es la fe verdadera, sino el fin esencial y el coronamiento de todo conocimiento fundamentado?» (*ibid.*, vol. IV, 156).

75. La traducción ofrecida en el texto difiere de la habitual, y está orientada en la línea del estudio de mi respetable maestro, el profesor M. D. Murétov: «El conocimiento parcial y el conocimiento de sí» (*Bogoslovski Véstnik*).

76. L. N. Tolstói, *Confesión*, Edit. «Mediador», Moscú 1907, 74. En plena contraposición con esta afirmación del propio arbitrio del entendimiento en Tolstói está situado el principio de la obediencia y la crucifixión del entendimiento, proclamado por K. N. Leóntiev. «Yo me someto a la ortodoxia, sí, de un modo pleno –dice él–. Yo acepto de ella no sólo aquello que resulta convincente para mi razón y mi corazón, sino también aquello que me repugna… *Credo, quia absurdum*… Me expresaré de otra manera: yo creo también aquello que me parece absurdo por causa de la humana impotencia en general y de mi razón en particular. Supongamos que aquello no sea absurdo en sí mismo, pero para mí es como si fuera absurdo… Sin embargo, yo creo y obedezco. Este es, posiblemente, el mejor fruto de la fe. Un consejo que nos parece razonable podemos aceptarlo de cualquier campesino inteligente, por poner un ejemplo. Una idea ajena ha impresionado nuestra mente por su verdad. ¿Qué tiene de sorprendente el que la aceptemos? Uno se somete a ella lo quiera o no, lo único que a uno le sorprende es cómo no nos habrá venido antes a la mente. Pero el hecho de creer en una autoridad espiritual, sometiéndose a ella en contra de la propia razón, en contra de los propios gustos, alimentados durante los largos años de una vida transcurrida de un modo diverso; el hecho de someterse arbitrariamente y por la fuerza, a pesar de la tormenta total de las protestas interiores, esto me parece que es la auténtica fe» (K. N. Leóntiev, *El padre Clement Sedergholm*, Moscú ^{2}1882, 99).

77. Sobre la «apuesta a Dios» de Pascal, en la cual lo que se pone sobre la mesa son los deleites ilusorios de la vida terrena, y la ganancia es la felicidad eterna, cf. B. Pascal, *Pensées*, X, 1 (existen muchas ediciones del texto original y de las traducciones en todas las lenguas).

Para un análisis de esta apuesta y las críticas de la idea pascaliana pueden buscarse, además de las obras generales sobre Pascal, los artículos especialmente dedicados a la cuestión: Sully Prudhomme, «Le sens et la portée du pari de Pascal», en *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1890, 285-304. – L. Dugas et Ch. Riquier, «Le pari de Pascal», en *Revue Philosophique*, t. 50, septembre

1900, 224-245. – Ch. Riquier, «À propos du pari de Pascal» (*ibid.*, décembre, 650-651). – J. Lachelier, «Sur le pari de Pascal» (*ibid.*, t. 51, juin 1901). – P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités* (introducción a su *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1812 [1814, 1820]), *Oeuvres*, t. 7, Paris 1886; tr. rusa: Laplace, *Ensayo de filosofía de la teoría de las probabilidades*, tr. de A. I. V., sub red. de A. K. Vlasov, Moscú 1908, 117 y 122. Aquí se lleva a cabo una crítica de la fórmula matemática propiamente dicha de la apuesta de Pascal, fórmula inventada por el matemático inglés Craig. Los razonamientos de Laplace y probablemente también los de Craig pecan de una burda incomprensión de la idea de la *eternidad*.

Una idea semejante a la enunciada por Pascal (1623-1662) ya fue afirmada con anterioridad a él por parte de Arnobio († 304), quien razona de la siguiente manera: «Non credimus, inquitis, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminentia, et nondum causa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, futurorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit, aperiatur non fuisse mendacium»; Arnobius, *Contra los paganos*, II, 4; PL 5, 815 B - 816 A, y posteriormente por Raymond Sebond (final del siglo XIV - 1437), en su *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (1487). (Cf. V. Droz, *Le scepticisme de Pascal*, p. 71, nota).

Renouvier (en *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, 65 *sq.*) veía en esta idea el resumen, e incluso el punto de partida, de una filosofía profunda. En efecto, la idea fue utilizada por primera vez por W. James, en una versión simplificada y empobrecida, en su conferencia *Will to Believe –Voluntad de creer* (W. James, *La dependencia de la fe respecto a la voluntad y otros ensayos de filosofía popular*, tr. del inglés de S. I. Tserételi, Sankt-Petersburg 1904), y después fue situada en la base de la corriente filosófica conocida con el nombre de *pragmatismo*. No es difícil observar un cierto parentesco de esta corriente con el *tuciorismo* jansenista, aunque el pragmatismo, que está hoy de moda y ha provocado en la literatura numerosas reacciones *pro* y *contra*, carece de la grandeza que es propia de lo trágico y del esfuerzo ascético, y por otro lado resulta tan confortable que ha llegado ya a insinuarse en el alma del público, el cual no busca sino las doctrinas *cómodas*.

Doy algunas breves indicaciones bibliográficas relativas a los trabajos en lengua rusa en los que se examina el *pragmatismo*: Ch. Pierson, *Gramática de la ciencia*, tr. de la 2ª ed. ingl. de V. Bazárov y P. Yushkévich, Edit. «Shipóvnik», Sankt-Petersburg 1911. – W. James, *El pragmatismo*, tr. de P. Yushkévich, Edit. «Shipóvnik», Sankt-Petersburg 1910. – L. M. Lopatin, *El presente y el futuro de la filosofía* (*Caracterizaciones y discursos filosóficos*, Edit. «Put'», Moscú 1911; *Voprosy filosofii i psijologii*, vol. 103). – V. F. Ern, *Meditaciones sobre el pragmatismo* (en *Combate por el Logos*, Moscú 1911, 1-25; *Hebdoma-*

dario de Moscú, 1910, Nº 17-18). – Al. Balabán, «El pragmatismo», en *Voprosy filosofii i psijologii*, vol. 99 /IV/, sept.-oct. 1909, 574-618. Aquí mismo, en las p. 574-575 y 598, se ofrecen indicaciones bibliográficas sobre esta corriente. – S. S. Glagólev, «Un nuevo tipo de filosofía (El pragmatismo y el melioris-mo)», en *Bogoslovski Véstnik*, año XVIII, dic. 1909, 578-616. – P. S. Strájov, «El pragmatismo en la ciencia y en la religión» (a propósito del libro de W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*), en *Bogoslovski Véstnik*, año. XIX, mayo 1910, 112-131; junio, 295-314. – Lázarev, «El pragmatismo», en *Rússkaia Mysl'*, oct. 1909. – M. Eber, *El pragmatismo. Estudio de sus diferentes formas*, tr. de Z. A. Vvedenski, sub red. de M. A. Lijarev, con una introducción del prof. A. I. Vvedenski, Sankt-Petersburg 1911. – J. A. Berman, *La esencia del pragmatismo. Las nuevas tendencias en la ciencia del pensamiento*, Moscú 1911, XII + 140 p.

Por lo que respecta a la vasta literatura extranjera sobre el pragmatismo, se pueden encontrar indicaciones en el libro mencionado de James, en el artículo de Al. Balabán, etc. Mencionamos aún: André Lalande, «Pragmatisme et pragmaticisme», en *Revue philosophique*, 31e an., t. 61, février 1906, 121-156; se pasa revista a los estudios principales sobre el pragmatismo. – J. Bourdeau, *Pragmatisme et Modernisme* («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan), Paris 1909. – P. Hermant et A. van der Waele, *Les principales théories de la logique contempraine* («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan), Paris 1909, 207-230. – Fr. Paulhan, «Antipragmatisme et Hyperpragmatisme», en *Revue Philosophique*, 34e an., t. 67, 611-625. – A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie* («Bibliothèque de philosophie contemporaine», F. Alcan), Paris 1909.

78. Cf. nota anterior.

79. Cf. la exclamación de una muchacha, en su camino hacia Dios: «Señor, si existes, muéstrame cuál es la verdad, y dame la fuerza para reconocerla» (cf. P. Florenski, *Problemas de la conciencia religiosa*, Sérguiev Posad 1907, carta IIª, 17 = *Jristianín*, 1907). Y aún: «¡Quiéralo o no lo quiera, Cristo Salvador, sálvame! Rápido, rápido, que me encuentro perdido» (*Oración 8ª de la mañana a Nuestro Señor Jesucristo*).

80. Macario el Grande, *Homilía* VII, 3; PG 34, 525.

81. Herzog und Hauck, *Realencyclopädie für protestantliche Theologie*, Bd. 6, Artikel *Glaube*, Leipzig ³1899, 674 *sq*.

Para otras amplias consideraciones lingüísticas y filológicas referentes a las palabras «fe» y «creer», cf. el libro: A. I. Strúnikov, *La fe como certeza según la doctrina ortodoxa*, Samara 1887, 35-58, pero teniendo en cuenta la inclinación de su autor a aproximar las nociones de «fe» y «creer» a las de «conocimiento» y «conocer».

V. Carta cuarta: *La Luz de la Verdad*

82. Cf. San Agustín, «Dios Trinidad es uno, único, grande, verdadero, veraz, la Verdad – est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas» (*Sobre la Trinidad*, VIII, 3 [II], *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, t. VIII, 2, Parisiis 1837, col. 1322). «Dios –dice él– es aquella verdad inmutable que justamente se llama ley de todas las ciencias, y ciencia del Artífice todopoderoso – est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis» (*Sobre la verdadera religión*, 57; *S. Aurelii Augustini Opera*, t. I, secunda editio Veneta, Venetiis 1756, col. 976).

Según H. Cohen, Dios es «el centro de todas las ideas, la Idea de la Verdad – Zentrum allen Ideen, die Idee der Wahrheit» (*System der Philosophie*, Bd. II, *Ethik des reinen Willens*, 1904, 417 *sq.*).

La misma idea sobre Dios como portador esencial y fuente de toda verdad la encontramos también en la comprensión de la vida propia del pueblo. Así, por ejemplo, en el repertorio de los poetas líricos peregrinos de Galitzia, entra el «cántico guerrero»; se canta en el rito latino de Galitzia en el «Día de los Muertos», el 1 de noviembre según el estilo nuevo, cuando se hace memoria de todos los difuntos. En este himno se dice, entre otras cosas:

> «Alabamos al único Dios
> Jesucristo *el justo*
> del cual son el cielo y la tierra…»

(Mirop, *El cántico guerrero*, en *Kiévskaia Stariná*, vol. 23, Nº 12, dic. 1888, 146). Jesucristo *el justo*, es decir, aquel en quien vive por excelencia la justicia, en quien habita *toda* justicia, el Logos, la Palabra Verdadera de Dios encarnada; Jesucristo el justo: la norma, la ley y la fuente de todo acto de justicia.

83. Arzob. Antonio (Jrapovitski), *Conversación de un cristiano con un mahometano sobre la verdad de la Santísima Trinidad* (*Obras completas*, vol. 4, Pochàiev 1906, 204-214). – Id., *La idea moral del dogma de la Santísima Trinidad* (*ibid.*, vol. 2, Kazán, 5-30; *Biblioteca de religión y filosofía*, fasc. XI, Vyshni-Volochiok 1906). Cf. el análisis de este discurso en N. F. Fiódorov, *Filosofía de la obra común* (artículos, pensamientos y cartas, editados por A. A. Kozhévnikov y N. P. Peterson), vol. 1, Vernyi 1906, 33-37, nota 5. – M. M. Taréiev, *El Evangelio* (*Los fundamentos del cristianismo*, vol. 2, Sérguiev Posad ^{2}1908). – N. N. Sagarda, *La primera Epístola Católica del Santo Apóstol y Evangelista Juan el Teólogo. Análisis mistagógico-exegético*, Poltava 1903. – Id., «Particularidades características en el desarrollo y exposición por parte del Ap. san Juan de la doctrina cristiana», en *Lecturas cristianas*, vol. 1, Nº 6, junio 1904. – B. M. Meliorinski, *Sobre la Trinidad* (análisis crítico de L. N. Tolstói), publicado en los fascículos de la revista *La voz de la Iglesia*, Sankt-Petersburg 1907.

Dios, dice san Agustín, «non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed bonum bonum». Dios es: «non alio bono bonum, sed bonum omnis boni». O aún: «non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum» (*Sobre la Trinidad*, VIII, 4, 3; *S. Augustini Opera omnia*, editio Parisina altera, Parisiis, t. VIII, 2, 1837, col. 1323).

84. Utilizo la terminología y la distinción propuestas por Schelling.

85. Cf. *supra*, nota 74.

86. La idea es desarrollada y defendida con ardor en el libro de V. F. Ern, *Combate por el Logos. Ensayos filosóficos y críticos*, Edit. «Put'», Moscú 1911.

87. Sobre la noción de la «salida de sí» del sujeto cognoscente se detiene insistentemente, en la literatura rusa, † Príncipe S. N. Trubetskói (*Metafísica de la Grecia antigua*, Moscú 1890; *Obras*, vol. 3, Moscú 1910).

De la noción de la «entrada» del objeto de conocimiento en el sujeto cognoscente se ha ocupado sobre todo N. O. Losski, en la obra *Fundamentos del intuitivismo*, Sankt-Petersburg 1906 (*Anales de la Facultad de historia y filosofía de la Universidad Imperial de Sankt-Petersburg*, LXXVIII). Cf. la exposición de las mismas opiniones en su *Introducción a la filosofía*, parte I^{a}: *Introducción a la teoría del conocimiento*, Sankt-Petersburg 1911, 231-269.

El libro de N. O. Losski ha provocado una polémica bastante animada, que ha llevado a una notable aclaración de algunas cuestiones oscuras. Entre los artículos referentes a esta polémica, mencionamos: A. Askóldov, «La nueva teoría gnoseológica de N. O. Losski», en *Revista del Ministerio de Educación Pública*, serie nueva V, parte II^{a}, 1906, N^{o} 10, 413-441. – Id., «Sobre el intuitivismo gnoseológico», en *Voprosy filosofii i psijologii*, XCVI, 561-570. – A. I. Vvedenski, *La lógica como parte de la teoría del conocimiento*, Sankt-Petersburg ^{2}1912, 207-214; 252-253; 275-287; 356-358 (réplica de Losski). – L. M. Lopatin, «Una nueva teoría del conocimiento», en *Voprosy filosofii i psijologii*, XXXVII, 185-206. – N. O. Losski, «En defensa del intuitivismo» (a propósito de los artículos citados de A. Askóldov y del prof. L. Lopatin), en *Voprosy filosofii i psijologii*, XCIII, 449-462. – N. A. Berdiáiev, *Filosofía de la libertad*, cap. IV, Moscú 1911, 97-127. – S. I. Povarnin, *Sobre el "intuitivismo" de N. O. Losski*, Sankt-Petersburg 1911. – N. O. Losski, *Respuesta a S. I. Povarnin en relación con la crítica del intuitivismo*, Sankt-Petersburg 1911; etc.

La misma concepción era defendida también por la renombrada escuela kieviana de historia del pensamiento, adherente al platonismo y al idealismo germánico. Entre los representantes de esta escuela hemos de recordar al rector de la Academia Teológica de Kiev, archim. Inokentí Borísov, después arzob. de Jersón, en cuya opinión «sólo la fe suprime aquel abismo intransitable que se abre entre nosotros y los objetos de nuestro conocimiento, sólo ella rasga aquella *cortina impenetrable que esconde el ser de las cosas*» (Inokenti, arzob. de Jersón, *Obras*, ed. Wolf, vol. 10). La misma opinión la compartían también sus amigos: O. M. Novitski, V. S. Kárpov, S. S. Gogotski, I. M. Skvortsov, Mijnévich, Arséniev, Amfiteátrov. Entre los representantes más tardíos de la misma escuela hemos de recordar especialmente a P. S. Yurkévich y M. A. Ostroúmov; éste se hallaba cercano a O. M. Novitski por espíritu, aunque no era de Kiev.

Asimismo, por muy diferente que sea la vía de acceso a estas nociones de «salida» y «entrada», el punto al que llegan es idéntico. Ambas metáforas significan el mismo acto de unión interior del sujeto con el objeto del conocimiento.

88. J. Böhme, *Aurora*, p. 37 (*Schriften*, hrsg. von U. W. Schiebler, 1831-1847, ²1861 *sq.*).

John Pordage, otro místico del siglo XVII, se expresaba del mismo modo: «Este Segundo Número de esta Tri-Unidad... puede ser denominado también *el Corazón de Dios*, dado que él es Su nacimiento central y totalmente interior, el centro y la sede de Su Amor, desde el cual este Amor se vierte una y otra vez y se expande por la entera Naturaleza Divina y por todo aquello que pueda existir fuera de Ella» (*Metafísica divina y verdadera* –cf. nota 126–, parte I[a], vol. 1, cap. V, § 101, p. 113).

89. «No hay modo de explicar cómo podría una mónada soportar un cambio en su naturaleza interior causado por otra criatura, ya que en ella nada puede cambiar de lugar ni puede concebirse en ella un movimiento *interno* cualquiera que pudiera venir provocado, dirigido, aumentado o disminuido en el interior de la mónada, como sí es posible en las substancias *compuestas*, donde se dan cambios en las relaciones entre las *partes*. Las mónadas no tienen *ventanas* por las que pudiera entrar o salir algo de ellas –les monades n'ont point des fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir–. Los accidentes no pueden separarse o moverse fuera de la substancia, como hacían en otro tiempo en los escolásticos las especies sensibles. Así pues, ni las substancias ni los accidentes pueden penetrar en la mónada desde fuera» (G. W. Leibniz, *Monadologie*, 7; *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, 705).

90. Cf. demostraciones en el libro de Louis Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, 567-573, note X, sur la définition de l'amour.

91. G. W. Leibniz, *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, 118; cf. *Nouveaux Essais*, II, cap. 20, § 4.

92. Referencias exactas en el libro de Couturat (cf. nota 90), de donde se toman las citas insertas en el texto.

93. Chr. Wolfius, *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

94. Chr. Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschafil. Leben des Menschen* (1721), I, § 449.

95. M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, I, 2, 1764, ²1786, p. 48. (Las notas 93, 94 y 95 son de Rud. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. II, Art. *Liebe*, Berlin ³1910, 712).

96. El intelectualismo de Spinoza atraviesa toda su *Ética*, aunque es expresado de un modo evidente especialmente en la parte II[a]. «El alma, dice Spinoza, es una *realidad pensante*, *res cogitans*» (Ben. de Spinoza, *Ethices*, Pars II, Def. 3; *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et S. P. N. Land, vol. I, Hagae Comitum 1882).

97. Ben. de Spinoza, Pars III, VI (*ib.*).

98. Schelling, *Estudios filosóficos sobre la esencia de la libertad humana*, tr. de L. Meiérovich, ed. D. E. Zhukovski, Sankt-Petersburg 1908, 19. Efectivamente, la *Ética* está repleta de la palabra preferida de Spinoza, «cosa, *res*». Continuamente habla de *la cosa* odiada o amada, e incluso Dios mismo es llamado «cosa pensante, *res cogitans*». Sería inútil ponernos a recoger citas, so pena de citar aproximadamente cada tres páginas de la *Ética*. Sin embargo, no se puede considerar esta pasión por la palabra «cosa» como algo debido únicamente a la manera literaria del filósofo: en primer lugar, esta manera es ya por sí misma bastante expresiva; y en segundo lugar, Spinoza hablaba siempre de un modo general sobre el «amor» y el «odio» hacia los hombres, los objetos, los estados y situaciones, reuniéndolos bajo la palabra «cosa».

99. Terminología introducida por Aristóteles (*Methaphysica*, X, 3, 1054 a 32; X, 8, 1058 a 18; VII, 11, 1037 b 7) (cf. *infra*, nota 102).

100. Destut de Tracy, *Eléments d'idéologie*, part. III, ch. I, 1803-1815, 160 (citado en Eisler, *Wörterbuch*, Bd. I, 543).

101. M. Palágy, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, 167 (Eisler, p. 44): «Dieselbe Wahrheit ist es..., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten dargestellen kann».

102. Aristóteles, *Metafisica* V (Δ), 9 (*Opera* edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831, vol. II, 1018 a, 7-10; *Die Methaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Übersetzung und Kommentar von Albert Schwegler, Bd. I, Tübingen 1847, 107). El traductor francés J. Barthélémy-Saint-Hilaire traduce este pasaje del siguiente modo: «Il s'ensuit qu'évidemment l'identité est une sorte d'unité d'existence, soit qu'il s'agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu'il s'agisse d'un être unique, qu'on regarde comme plusieurs. C'est ainsi qu'on dit par exemple qu'un seul et même est identique à lui-même; et alors on considère cet être unique comme s'il était deux êtres au lieu d'un»; *Méthaphysique d'Aristote*, traduite en français... par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, t. II, livre V, ch. IX, § 6, Paris 1879, 135.

En los traductores rusos P. Pervov y V. Rózanov la definición de la identidad que nos ocupa se lee así: «A partir de aquí resulta evidente que la identidad es una especie de unidad de ser, cuando [los objetos] son muchos o cuando [uno] es utilizado como si fueran muchos, p. e. cuando se dice que determinado objeto es idéntico a sí mismo, porque en este caso es utilizado como si fueran dos objetos»; *Metafísica de Aristóteles*, trad. y comentarios conforme al original griego por P. Pervov y V. Rózanov, fasc. I, libros I-V, libro V, IX, 3, Sankt-Petersburg 1895, 160.

Finalmente, en la traducción alemana de Schwegler podemos leer: «Woraus sich ergibt, dass die Einerleiht eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei, man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit...» (Bd. II, 5-tes Buch, cap. 96, § 82).

103. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, ch. 27, § 9.

104. «Todos los fenómenos posibles –dice Kant– pertenecen, en cuanto representaciones, a la total autoconciencia posible. Pero esta autoconciencia, en cuanto representación transcendental, posee necesariamente con una certeza *a priori* la identidad numérica, de modo que, a no ser por medio de esta apercepción primordial, nada puede entrar en el dominio del conocimiento. Dado que esta identidad tiene que entrar necesariamente en la síntesis de toda la multiformidad propia de los fenómenos, en la medida en que esta síntesis tiene que convertirse en conocimiento empírico, los fenómenos están subordinados a las condiciones *a priori*, a las cuales la síntesis (de la aprehensión) ha de conformarse siempre – Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transcendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss; weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität [En la edición original, seguramente por un fallo del autor al copiar el texto, se repite la frase anterior. N. del T.] notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Text der Ausgabe 1781 /A/. Elementarlehre, II Th., I Abth., I Buch, II Hauptst., 2 Absch., § 113; Herausgegeben von K. Kehrbach, Verlag von Ph. Reclam, 2-te Aufl., Leipzig, § 125; *apud* traducción de N. O. Losski, Sankt-Petersburg 1907, 93). Esta «identidad de mi conciencia en tiempos diversos es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la conexión entre ellos, pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi propio sujeto – Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität, meines Subjects» (*ibid.*, Elementarlehre, II Th., II Abth., II Buch, I Hauptsch. Ausg. 1781 /A/, p. 363, Reclam, p. 308; tr. N. O. Losski, 232). «Si yo quiero conocer por medio de la experiencia la identidad numérica de un objeto externo, tendré entonces que prestar atención al aspecto estable de aquel fenómeno al que, como sujeto, se refiere el resto como su atributo, y tendré que notar la identidad de este aspecto del fenómeno durante el tiempo en el que todo el resto cambia en él. Pero yo mismo constituyo un objeto del sentido interno, y todo el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno. Por consiguiente, toda determinación posterior de mi propia alma la relaciono con el yo numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, con la forma de la representación interna intuitiva sobre mí mismo. Contando con esto, la idea de que el alma es persona no habría que considerarla como el resultado de una deducción, sino como un juicio perfectamente idéntico de la autoconciencia en el tiempo, y este es el motivo por el que tiene validez *a priori*. En efecto, el sentido de esta tesis se reduce, hablando con propiedad, sólo al hecho de que, durante todo el tiempo en que tomo conciencia de mí mismo, soy consciente de este tiempo como perteneciente a la unidad de mi yo, y es completamente indifernte el que diga que todo este tiempo está en mí como unidad individual, o que soy yo, con identidad numérica, el que me encuen-

tro en todo ese tiempo – Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Uebrige als Bestimmung bezieht, acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des Sinnern innes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner sucessiven Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst in aller Zeit, d. i. in der Form der innerer Anschauung meiner Selbst… es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in allerdieser Zeit befindlich» (*ibid.*, p. 362; Reclam, 307-308; tr. Losski, 231-232).

105. Según la expresión de Staudinger, Cohen es «el decano, *der Altmeister*, del neokantianismo» (F. Staudinger, *Cohens Logik d. reinen Erkenntnis und d. Logik d. Wahrnehmung*, «Kantstudien», 1903, VIII, 1).

106. H. Cohen, *System der Philosophie*, Bd. II, Erste Klasse, 2, Berlin 1902, 78.

107. La idea de la oposición entre la creación viviente en el tiempo y la reclusión mecánica en el espacio o, lo que es lo mismo, la idea de la contraposición entre la cosa y la persona, subyace en la base de los nuevos filosofemas de Henri Bergson y William Stern. Pero ni en su primera versión ni en la segunda adquiere este pensamiento la fuerza para abrir una brecha en el *vitalismo*, el cual, no siendo ya ciertamente mecanicista, sin embargo no llega a ser personal. Estos filosofemas no constituyen más que un ontologismo vitalista, y como prueba puede servir el hecho de que, incluso en el pensamiento más personalista de entre ellos, en el sistema de W. Stern, se hace un intento de *definir la persona*. Este solo hecho basta para convencernos del carácter *impersonal* de esta filosofía. ¿Cómo es esto posible? Creo que la explicación es esta: ambos filósofos, aunque les repugna la *cosificación*, ligada indisolublemente al racionalismo, sin embargo no se deciden a romper abiertamente con este último, es decir, con otras palabras, no tienen el valor de asumir el "salto ascético" (*pódvig*) de *la fe*. Descontentos con el mero entendimiento, ellos desean evadirse de su reino, y lo intentan hacer *discretamente* y sin escándalo, simulando que continúan su obra. Tanto el uno como el otro permanecen ajenos al momento trágico: ahora bien, con blandura, «por las buenas», no es posible sobrepasar el entendimiento. Y así resulta, de hecho, que Bergson no habla casi nada sobre la persona (¡y es la posición más razonable!), y Stern, utilizando a cada paso en su libro la palabra «Person», *define* a la persona; esto significa que la considera susceptible de ser captada por el entendimiento, y así la noción de «cosa», que es el entendimiento mismo en el corazón del entendimiento, la explica por su contraposición a la noción de la persona. Por lo demás, he aquí la definición de la persona que da W. Stern: «Una *persona* es un existente tal que, a pesar de la pluralidad de sus partes, forma una unidad real, *sui generis* y con valor en sí misma, y de este modo, a pesar de la diversidad de sus funciones parciales, lleva a cabo una actividad propia unitaria y tendente a una finalidad. – Una *cosa* es la oposición contradictoria a la persona. Es un existente tal que, constando

de muchas partes, no forma una unidad *sui generis* y con valor en sí misma, y que, funcionando en muchas funciones parciales, no lleva a cabo ninguna actividad propia unitaria y tendente a una finalidad. – Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Theile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunctionen, eine enheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt. – Eine Sache ist das contradictorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunctionen functionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt»; L. William Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Erster Band: *Abteilung und Grundlehre*, Einführung, Leipzig 1909, 16 (traducción de las definiciones tomada de Frank –cf. nota 2–, 172). A continuación (p. 19 *sq.*) W. Stern ofrece las "explicaciones" de estas definiciones.

108. *Bernardi Clarevallensis Opera*, ed. Mabillon, 1719. *De dilectione Dei*, I, 1.

109. N. I. Sagarda, *La primera Epístola católica del St. Ap. y Ev. Juan el Teólogo*, Poltava 1903 (cf. nota 83).

110. Εὐχολόγιον. Ἐν Ῥώμῃ 1754, 75. Las citas que siguen han sido tomadas de este mismo Εὐχολόγιον.

111. Cf. S. I. Sobolevski, «Sobre el sentido de las palabras 'Con Sabiduría, prestemos atención'», en *El Peregrino*, oct. 1906, parte IIª, 586-588.

112. A. Almázov, *Historia de los ritos del bautismo y de la confirmación*, cap. X, Kazán 1884, 219-240; N. C. Cheltsov, *Las antiguas fórmulas del Símbolo de la fe de la Iglesia Ortodoxa, o los así llamados símbolos apostólicos*, Sankt-Petersburg 1869.

113. Εὐχολόγιον, 86.

114. En cualquier caso, no tenemos que entender esta equivalencia en sentido metafórico: aquí se indica la inefable luz mística de la Verdad; cf. *infra*, nota 128.

115. Gregorio de Nisa, *Sobre el alma y la resurrección*, PG 46, 96 C.

116. Citamos el texto en su integridad, conforme a la traducción de M. D. Murétov:

HIMNO DEL AMOR
del apóstol Pablo

I. Prólogo

Aspirad a los dones mejores,
Y aún os mostraré el camino *más excelso*.

II. Primera estrofa

Si yo hablase en las lenguas de los hombres
E (incluso) de los Ángeles,
Pero no tengo amor:
Me he hecho *bronce* que suena,
O *címbalo* que retiñe.

Y si tengo el don de *profecía*,
Y conozco todos *los secretos*,
Y toda *la ciencia*,
Y si tengo *la fe* entera,

Para cambiar montañas de lugar,
Pero no tengo amor:
Una nada soy yo
(De nada me sirve).

Y si entero reparto mis haberes
Y si entrego mi cuerpo
para que me sea quemado,
Pero no tengo amor:
De nada me sirve.

III. Segunda estrofa

(tema) *El amor es paciente:*

Tiene misericordia el amor,
No *envidia* el amor,

No *se enorgullece*,
No *se engrie*,

No *sabe ser ineducado*,
No *busca lo propio*,
No *se irrita*,
No *pone el pensamiento en el mal*,

No *se alegra de la injusticia*,
Sino que se alegra en la verdad,

Todo lo cubre,
Todo lo cree,
Todo lo espera,
Todo lo soporta.

IV. Tercera estrofa

El amor no pasa nunca,

Aunque *la profecía* se agotará,
Las lenguas cesarán,
Y *el conocimiento perecerá*

Pues sólo *en parte* conocemos,
En parte también profetizamos:
Pero cuando venga la *perfección*
Este «*en parte*» *desaparecerá.*

Cuando yo era *niño*,
Hablaba como un niño,
Y *pensaba* como un niño,
Y *consideraba las cosas* como un niño:
Ahora que ya me he convertido en hombre
He abandonado mis infantilismos.

Porque *ahora* vemos a través de un espejo en enigma,
Entonces veremos cara a cara.

Ahora *conozco* en parte,
Entonces conoceré como soy conocido.
Así pues, *permanecen*

La Fe, la Esperanza, el Amor,
Esta tríada:
Pero la mayor entre ellas es el Amor:

V. Epílogo

Adquirid el Amor.
[Y aspirad a (los dones) espirituales,
Y antes que nada, a profetizar].

(M. D. Murétov, «El himno al amor del Nuevo Testamento en comparación con el 'Banquete' de Platón y con el 'Cantar de los Cantares'», en *Bogoslovski Véstnik*, 1903, Nº 11-12, y extractos separados).

117. Sobre el tema de la diferencia entre el altruismo y el amor cristiano se ha escrito mucho, especialmente en los Santos Padres; de la literatura moderna mencionaré, de una manera casi fortuita: K. N. Leóntiev, *Nuestros nuevos cristianos* (*Obras*, ed. V. M. Sablin, vol. 8, Moscú 1912). – L. A. Tijomirov, *El altruismo y el amor cristiano*, Vyshnij-Volochiok 1905 (*Biblioteca de filosofía y religión*, fasc. IX). – M. A. Novosélov, *El humanismo. Su sentido e importancia en la historia moderna de la humanidad*, Moscú 1912 (*ibid.*, fasc. XXVII). – Id., *Justificación psicológica del cristianismo*, Moscú 1912 (fasc. XXVIII). – A. A. Sokolovski (doctor en medicina), *La religión del amor y el egoísmo*, parte Iª, Moscú 1891. – Arcipr. A. M. Ivantsov-Platónov, *La enseñanza cristiana*

sobre el amor a la humanidad en comparación con los extremismos de las doctrinas socialistas, Moscú 1884 (= *Doce años de sacerdocio*, recopilación de discursos y homilías del arcipreste Ivantsov-Platónov).

118. Sobre la noción de la *exinanitio* (*unichizhenia*), en un sentido estrictamente teológico, referente a Jesucristo, cf. M. M. Taréiev, *La humillación* [*unichizhenie*] *de nuestro Señor Jesucristo*, Moscú 1901, IX + 192 + II p., donde se ofrece una bibliografía sobre la cuestión. – Id., *La humillación de Cristo* (*Los fundamentos del cristianismo*, vol. I, Sérguiev Posad ²1908, 7-134). La obra tiene el mismo contenido que la anterior, pero en una elaboración en parte simplificada y en parte completada. – A. Chekanovski, *Algunas clarificaciones sobre la doctrina de la autohumillación* [*samounichizhenia*] *de nuestro Señor Jesucristo*, Kiev 1910, IV + 220 p. (una exposición y *examen crítico* de las teorías kenóticas sobre la persona de Jesucristo).

119. La idea de la "injusticia" de la existencia individual y de la muerte como proceso de reintegración en el ser común originario fue expresada en una forma más o menos articulada por muchos filósofos griegos o, por mejor decir, era sobrentendida por casi todos. Probablemente, esta idea se encontraba en la base de todo aquel complejo de ideas que es suscitado por las vivencias de los misterios y en ellas se refleja. Es muy probable que esta idea sea de proveniencia oriental, aunque podria ser también plenamente autóctona, porque la abolición de los límites de la personalidad y el ebrio entusiasmo de la fusión con la totalidad del ser, producidos por los misterios, bastaban por sí mismos para dar nacimiento a la idea de la pecaminosidad de la existencia individual y a la idea de la felicidad –y por eso también de la santidad primordial– del existir fuera de sí.

Con especial claridad expresa este pensamiento Anaximandro. Según una información de Teofrasto, conservada por Simplicius, «Anaximandro, hijo de Praxíada de Mileto, discípulo y sucesor de Tales, afirma que el infinito es el principio –ἀρχή– y la causa material –στοιχεῖον– de todo. Él fue el primero que introdujo la palabra 'principio', emitió la hipótesis de que éste no es ni el agua ni otro de los así llamados elementos, sino alguna otra naturaleza infinita, de la cual están formados todos los cielos y todos los mundos que hay en ellos. De este principio todas las cosas toman su nacimiento y, conforme a la necesidad, también su destrucción, porque en el tiempo determinado sufren el castigo y soportan la represalia por la injusticia mutua; así se expresa él, sirviéndose de unas formas demasiado poéticas – ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων»; *Theophrasti physic. opinionum*, fr. 2; se incluye en *Simplicii in Aristot. Physic.* f. 6, 36-54, en Hermanus Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879, 475.

Sin embargo Teofrasto, en esta frase profunda, está lejos de tener razón cuando ve en las palabras de Anaximandro una expresiones "demasiado poéticas", aunque tiene casi toda la razón un historiador "ontologista" de la filosofía, el cual, basándose en el estudio de las creencias egipcias, afirma que tam-

bién «en los filósofos griegos antiguos por las palabras νόμος, δίκη, se entiende el espacio primordial» y que «de esto resulta que también aquí la ἀδικία de las cosas no es más que su desviación del espacio primordial, y τίσις, represalia, no significa otra cosa que su retorno al espacio ilimitado»; O. M. Novitski, *El desarrollo gradual de las doctrinas filosóficas antiguas en relación con el desarrollo de las creencias paganas*, parte II[a], Kiev 1860, 93, nota 81. Sobre la religión de los egipcios, cf. *ibid.*, parte I[a], nota 5. La idea general de Anaximandro es muy simple: «Injusticia significa aislamiento, recíproca oposición, separación; la justicia triunfa en la destrucción de todo lo que se ha singularizado, las cosas separadas retornan a sus elementos. Y estos últimos son absorbidos por lo ilimitado, en cuyo seno nacen y son destruidos mundos innumerables». Príncipe S. N. Trubetskói, *Historia de la filosofía antigua*, parte I[a], Moscú 1906, 66. (Cf. T. Gomprez, *Los pensadores griegos*, tr. de la 2ª ed. alemana de E. Herzog y D. Zhukovski, t. I, Sankt-Petersburg 1911, 50). Sin embargo, como el resto de teorías de la metafísica de los comienzos, esta idea es el reflejo especular de una psicología mística concreta, y más exactamente de las representaciones órficas sobre el alma, que nacieron sobre el terreno de los misterios, y no son, por tanto, construcciones del entendimiento abstracto. Cf. Gomperz, *ibid.*, cap. V: *La doctrina órfico-pitagórica sobre el alma*, 108. – S. S. Glagólev, *La religión griega*, parte I[a]: *Creencias*, cap. V: *La teología de los órficos*, Sérguiev Posad 1909, 216 *sq.* – R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache*, Leipzig [2]1910; tr. autorizada por el autor: *Los misterios antiguos y el cristianismo*, Moscú 1912.

120. R. Hamerling, *Die Atomistik des Willens*, 1891, Bd. II, p. 164 (aparece citado por R. Eisler, en *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. II, Berlin [3]1910, 713).

121. La idea de la plena particularización de los valores y de los datos, de los deberes y actualizaciones, de las normas y los hechos, es quizá la más característica del movimiento filosófico neokantiano, tanto en el sentido estricto como en el sentido lato del término «neokantianismo».

122. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* («De las conversaciones y enseñanzas del *stárets* Zosima»), *Obras*, vol. 12, 337.

123. San Agustín, *Sobre la Trinidad*, VIII, 10.

124. Joh. Scotus Erigena, *De divisione naturae*, I, 74 (PL 122, 519 B). Aquí mismo se ofrece también otra definición del amor: «Amor est naturalis motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietate statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus».

125. Cf. *supra*, nota 116.

126. «La Sagrada Escritura llama a Dios *Luz*. Esta denominación, según la interpretación corriente, expresa la siguiente propiedad divina: su pureza. Pero ¿no expresa también la misma esencia divina? ¿Acaso Dios no es efectivamente luz, y no tiene su Esencia algún parecido con la luz...?» (Innokenti, arz. de Jersón y Táuride, *Sobre Dios en general, como fundador del reino moral o*

celeste, en *Obras*, ed. M. O. Wolf, t. 10, Sankt-Petersburg y Moscú 1877, 255-265). La doctrina sobre Dios como luz inefable aparece en casi todos los místicos; de una manera sistemática la encontramos expresada por el inglés John Pordage, que vivió en el siglo XVII (entre los años 1625 y 1698), en su obra fundamental *Metaphysica vera et divina*, traducida a las lenguas alemana y rusa con los títulos: *Pordädschen's göttliche und Wahre Metaphysik*, übersetz von Loth. Vischer, 1725 y, respectivamente: *Metafísica divina y verdadera, o conocimiento admirable y basado en la experiencia de las cosas invisibles y eternas, descubierto por D. I. P.* (3 vols., publicados en una tipografía clandestina, Moscú, entre 1784 y 1786, 547 + 600 + 639 p., in quarto). Este libro fue confiscado y, según el parecer de Sopikov, es rarísimo.

Esto es lo que enseña John Pordage: «Dios es Luz (1 Jn, 1, 5), por consiguiente su Esencia tiene Espacio, profundidad, altura, largueza y anchura. Porque es imposible imaginar una luz que no tuviera espacio, cuyo resplandor no se expandiese a su alrededor, que no iluminase absolutamente ningún lugar y ningún lugar estuviese ocupado por su propia claridad divina. No puede objetarse contra esto que Dios es llamado Luz sólo de un modo comparativo..., desde el momento que la afirmación de que la Escritura llama a Dios Luz sólo por analogía no tiene ningún fundamento. Porque con toda razón podemos decir que Dios posee este nombre en el sentido más propio posible; y si examinamos lo elevado de Dios, la sutileza y claridad de su resplandor, no es posible denominar a esta luz exterior, que llaman corporal, con otra denominación que no sea propia, porque está inconmensurablemente atravesada por el resplandor y la gloria divinos, como confiesan los que han llegado a conocerla. Si bien es verdad que, en este sentido, si consideramos la elevadísima Claridad y Luminosidad de Dios y miramos a su Esencia sutilísima, es cierto que la Luz espiritual y divina difiere totalmente de la corporal o exterior, y que es de un género particular. Por otro lado, vemos en este examen de los tipos de luz que ambos poseen una única naturaleza y propiedad, y nadie podrá nunca demostrar lo contrario. Quisiera sólo escuchar qué entienden ellos por la denominación de «espiritual» referida a la luz, cuando con esta denominación no quieren mostrar otra cosa que la sublimidad de su resplandor y de su esencia. Porque el simple conocimiento como tal no puede ser llamado *Luz*. De hecho, todos los demonios y los condenados poseen el conocimiento de muchas cosas, y no sólo el conocimiento figurativo, que les ha quedado también en lo que respecta a las cosas divinas, sino un conocimiento esencial y experimental sobre su Mundo de Tinieblas y sobre las cosas que en él se encuentran; conocimientos que, sin embargo, no poseen en su conjunto ni una chispa de luz. Por consiguiente, la Luz espiritual es la luz verdadera por antonomasia, conforme a la comprensión general que tienen todos los hombres sobre ella: es decir, una claridad que ilumina con el mayor brillo. Y no se puede negar en Dios, sin atentar contra su gloria, la presencia de una luz semejante, que todos están obligados a reconocer como algo substancial y como una perfección esencial. Tanto menos podría dudarse de ello si tomamos en consideración que en la Revelación de Juan se dice explícitamente sobre la vida eterna: 'Ya no habrá noche; no tendrán necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los iluminará'

(Ap 22, 5). Esto no puede entenderse más que de la verdadera luz sensible con la que serán alumbrados los ojos de los bienaventurados. Sería igualmente indigno decir que esta luz exterior es un ser corporal, si se entiende por esto una cosa que no tiene otra cualidad fuera de la de extenderse según la altura, la profundidad, la anchura y la largueza, pero que en sí misma carece de toda vida y es completamente pasiva. No es así, porque la Luz es la Vida (Jn 1, 4). Además, actúa al mismo tiempo partiendo de su propio fundamento interior y por su propia fuerza. Por consiguiente, es espíritu y no cuerpo. Así como conviene respetar esta conclusión referente a la luz divina, habrá que reconocer igualmente su aplicación a la luz exterior, mientras no se haya demostrado por sólidas pruebas que esta luz es completamente diversa y de una naturaleza opuesta».

El autor refuta después las posibles objeciones contra lo que acaba de decir; no entraremos en estos detalles. Tras de este pasaje, continúa así: «Del mismo modo que Dios es Ser infinito, es también Luz infinita y espacio infinito. Y del mismo modo que durante el día esta luz exterior rodea y abraza todo y que todas las cosas viven, se mueven y son en ella, así también la luz divina, durante el día y durante la noche (porque no hay tinieblas en Dios, no hay más que un día incesante, cf. Sal 139, 12; 1 Jn, 1, 5), lo llena, penetra y abarca todo, y en ella vivimos, nos movemos y existimos. Ella es en el interior de todas las cosas el fundamento que porta y mantiene todo; no hay nada que pueda estar escondido para ella. Aunque no pueda ser descubierta por el poder de la criatura, debido a la finura o sutileza de su ser, que *sobrepasa* cualquier otra cosa, hay que pedir y esperar en la más profunda humildad su revelación y su comunicación, voluntaria y misericordiosa por partir de su libertad. La Escritura Santa, tesoro de la Verdad *Divina*, nos lo enseña y sugiere casi en cada paso. Este examen de la Luz demuestra la debilidad de la objeción siguiente: si se atribuyese el Espacio a Dios, resultaría que Dios puede ser *dividido*. ¡Nada de esto!: en efecto, intenta si puedes dividir esta luz exterior del sol en partes esenciales, y muéstranos un fragmento que hubiera sido separado del conjunto; enciérralo en un frasco y guárdalo para tu propio uso; dispondrás de una lámpara poco banal. Si no puedes hacerlo, reconoce que las partes que tú imaginas que se mantienen la una junto a la otra en el espacio no se encuentran más que en tu imaginación, y la divisibilidad que les impones no es otra cosa que un mero asunto de tu razón (*merum ens rationis*). Mira el cristal, hasta qué punto es un cuerpo denso: los alcoholes más volátiles no pueden atravesarlo, y él los contiene; y sin embargo, con qué facilidad lo penetra la Luz. Y cómo permanece la Luz intacta en todo aquello que ella abarca». Esto quiere decir que la Luz divina debe penetrar todos los cuerpos con mucha mayor facilidad. «Pero, dirás tú, si la luz no puede ser dividida de modo que una de sus partes permanezca *incluida* en algún sitio, puede, sin embargo, ser *excluida* de muchos lugares, al mismo tiempo que su espacio puede ser disminuido y multiplicado; lo cual viene a significar lo mismo que si estuviera dividida. En mi opinión, no puede considerarse este hecho como semejante a una división. Tanto más teniendo en cuenta que esta exclusión viene acompañada de una concentración y de una reunificación más densa de la luz misma. Y que el hecho de condensarse, del mismo modo que su dilatarse, no contradice a su naturaleza de espíritu *creado*; y que esto no

se contrapone ni siquiera al espíritu *increado*, en la medida propia a su *segundo* ser: esto el autor lo atestigua netamente con la ayuda de los múltiples conocimientos que ha adquirido»; J. Pordage, *Metafísica divina y verdadera*, parte I[a], libro I, cap. XII, § 1-23, p. 262 *sq*.

127. *Canon de la Resurrección*, tono 6°, *irmos* [Primer tropario de cada oda del canon. N. del T.] 5°. Hacemos notar a propósito que esta veneración de la luz, expresada de modo tan evidente en el himno «Oh, luz gozosa» [en eslavo «Svete tichi»], se remonta a un tiempo muy antiguo. En todo caso, san Basilio Magno ofrece un testimonio preciso sobre este himno ya en el año 375: «Nuestros padres juzgaron conveniente no recibir en silencio *la gracia de la luz vespertina* –χάριν τοῦ ἑσπερίνου φωτός–, sino dar gracias inmediatamente cuando esta luz comenzase a resplandecer. Y no podemos decir quién es el autor de estos versos de acción de gracias por la luz; lo cierto es que el pueblo canta un himno muy antiguo…»; San Basilio Magno, *Sobre el Espíritu Santo, a San Anfiloquio, obispo de Iconio*, XXIX, 73; PG 32, 205 A.

Pero también en la actualidad, ¿quién no ha gozado la experiencia de esa gracia de la «luz vespertina» que devuelve la paz, de esa extraña dulzura incomprensible de los rayos del sol en el crepúsculo, que parecen venir de más allá del mundo? Este sentimiento, de todos conocido, constituye uno de los temas musicales de F. M. Dostoievski, y aparece siempre en él introducido por la imagen de los rayos del sol en el ocaso. Con este tono, como una música que no es terrena, resuenan las palabras que el *stárets* Zosima pronuncia antes de morir: «Bendigo la salida del sol cada mañana, y mi corazón le canta, como siempre ha hecho, pero más aún amo su ocaso, sus largos rayos oblicuos, y con ellos los recuerdos plácidos y serenos, que están llenos de una humilde ternura, las imágenes queridas de toda mi vida larga y bendita…», etc. Los largos rayos oblicuos del sol poniente: este es el símbolo de una muerte serena, del traspaso al otro mundo. A aquel condenado a muerte de quien nos habla el príncipe Mishkin, le jugaban en los ojos los rayos que se reflejaban sobre las cúpulas doradas de la Catedral. Él fijaba con insistencia su mirada en estos rayos, no podía apartar los ojos de ellos, le comenzó a parecer que estos rayos eran su nueva naturaleza, que después de tres minutos se iba a fundir con ellos de algún modo. El detenido Michailov muere en la tarde de un día claro y helado; los rayos oblicuos, poderosos, del sol poniente atravesaban los cristales verdes de la sala del hospital de arrestados. Nelly, tres días antes de su muerte, como presintiéndola, mira con nostalgia al crepúsculo del sol. Liza, en *El eterno marido*, muere en una espléndida tarde de verano, en el mismo momento en que el sol se pone. Raskólnikov reflexiona sobre la muerte, mirando hacia el último reflejo rosado del ocaso. En *El idiota*, el anciano general, ya medio loco, narra cómo murió su mujer en una serena tarde de verano, con el sol poniéndose. En *El adolescente*, Kraft, antes de pegarse un tiro, declara misteriosamente que le gustan las puestas de sol. A Aliosha se le quedó impresa la memoria de los rayos oblicuos del sol poniente, en aquella ocasión en que vio a su madre fuera de sí, en las convulsiones de la histeria. Zosima habla sobre la muerte de su hermano en aquella hora sosegada de la tarde en que el sol se ponía. A él, del mismo modo que a Aliosha, esta imagen se le grabó en la memoria desde la

más tierna infancia. Al recordarla, le viene a la mente la visión del incienso elevándose y de los rayos de luz que, en el mismo momento, descienden a través de las ventanas de las cúpulas vertiéndose sobre la Iglesia de Dios: cómo, ascendiendo al encuentro de la luz formando ondas, el humo del incienso desaparece. Este rayo del sol del ocaso es el símbolo de nuestra relación con el otro mundo. Makar Iványovich narra la historia de un comerciante desconsolado por el hecho de que un muchacho pequeño se lanzó al río por su causa y allí murió; el comerciante encargó a un pintor un cuadro que representase este acontecimiento. El pintor dibujó el cuadro, y en su composición descendía del cielo, al encuentro del muchacho, un rayo, «un rayo resplandeciente».

128. «Hacia el cielo levanto los ojos de mi corazón, ante ti, oh Salvador, ¡sálvame con tu resplandor!» (*Antífona primera* de la *utrenia* dominical del segundo tono).

El término «resplandor», ἔλαμψις, así como otros semejantes, alude sin ningún género de dudas a la Luz Tabórica increada, la energía de la Divinidad Trinitaria, y directa o indirectamente está relacionado con la doctrina que a este respecto elaboraron con la mayor claridad y coherencia los hesicastas athonitas. Las disputas sobre la Luz Tabórica, muy significativas y llenas de enseñanzas, han llevado a elaborar los fundamentos de una gnoseología ortodoxa y a reflexionar sobre aspectos siempre esenciales de la ontología. Por eso creo que es mi deber citar la bibliografía, aunque sea pobre, referente a esta cuestión. Hela aquí: Hig. Modest, *San Gregorio Palamas, Metropolita de Tesalónica, defensor de la doctrina ortodoxa sobre la Luz Tabórica y las energías divinas*, Kiev 1870. – Ob. Porfiri Uspenski, *El Oriente cristiano. El Athos. Primer viaje a los monasterios athonitas en el año 1845*, parte I[a], secc. I, Kiev 1877, 229-262. – Id., *Historia del Athos* (Ed. de la Academia Imperial de las Ciencias, sub red. de P. A. Syrku, Sankt-Petersburg 1892), parte III[a], secc. I, Kiev 1877, 133-134: la doctrina de los hesicastas. – *Ibid.*, secc. II (I), cap. 18, § 97-99: estado de la fe y la moral de los santos athonitas; doctrina de los hesicastas; interpretación del hesicasmo athonita, su suerte histórica, su bibliografía. – *Ibid.*, secc. II (II): justificación de la historia del Athos; en los N° 25-50, p. 682-861: textos y documentos originales. – F. I. Uspenski, *El Sinodicon del Domingo de la Ortodoxia*, Odessa 1890. – Id., *Esbozos sobre historia de la cultura bizantina*, Sankt-Petersburg 1892. – Ob. Alexis, *Los místicos bizantinos de la Iglesia del siglo XIV*, Kazán 1906. – I. Sokolov, *Varlaam y los varlaamitas* (*Enciclopedia teológica ortodoxa*, sub red. de A. P. Lopujín, vol. 3, Petrograd 1902, col. 149-157). – Id., *Gregorio Akindinos*, en *ibid.*, vol. 4, 1904, col. 680-682. – Id., *Gregorio Sinaíta*, en *ibid.* (cf. también otros autores). – G. Nedetovski, «La herejía varlaamita», en *Anales de la Academia Teológica de Kiev*, febr. 1873. – P. A. Syrku, *De la historia de la corrección de libros en Bulgaria en el siglo XIV*, Sankt-Petersburg 1899. – Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897. – Γρ. Παπαμιχαηλ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Ἐν Ἀλεξάνδρια 1911; recensión en *Échos d'Orient*, año XV, N° 97, nov.-dic. 1912, 528-531. – Id., «Recensión del libro de Stavros», en Νέα Σιών 4 (1896) 565. – Id., Χριστιανισμὸς καὶ πνευματισμός, 1912. – San Gregorio Palamas, «Confesión Ortodoxa», en *Lectura dominical*, 1841, N° 3, 17-21.

Los mayores defensores de la doctrina ortodoxa sobre la Luz Tabórica fueron: San Gregorio Palamas, el patriarca ecuménico Filoteo, la emperatriz Ana, su hijo, el emperador Ioan Paleólogo, que reinó junto a Ioan Cantacuzeno, y finalmente el monje Isidor Vuchiras, posteriormente patriarca de Constantinopla. Adversarios de esta dotrina fueron: el monje calabrés Varlaam, el erudito Gregorio Akindinos, el patriarca ecuménico Ioan Kalecas y el erudito Gregoras. Sus obras están reunidas en los últimos 11 tomos de la segunda serie de la Patrología Griega de Migne.

129. San Simeón el Nuevo Teólogo, *Oración para la santa y divina comunión* (oración 7ª del «Oficio de la comunión»).

130. En referencia a la expresión, tan difícil de interpretar, «ὁ πατὴρ τῶν φώτων» (Sant 1, 17), numerosos exegetas piensan que aquí Dios es llamado «fuente de la luz espiritual»; de este parecer son Fromond, Baumgarten, Stark. Sin embargo, Hoffmann entiende que τὰ φῶτα no puede significar más que «los astros celestes». Esta última idea la desarrolla y perfecciona el obispo Georgij: «No hay nada sorprendente –añade éste– en el hecho de que Dios sea denominado padre de los astros: se sabe que una expresión semejante es empleada en Job 38, 28: '¿Quién es el padre de la lluvia?'... Esta interpretación es la menos artificial y es aceptada por la mayoría de los exegetas», como son: Rosenmüller, Wiesinger, Hutter, Scheg (Hieromonach, actualmente obispo, Georgi Zharoshevski, *La Epístola Católica del apóstol Santiago. Ensayo de un análisis histórico-exegético*, Kiev 1901, 129-131).

131. «Hay que presuponer que, en el ámbito del *sonido*, lo que es simple no tiene belleza. Sin embargo, en una bella armonía cada sonido, incluso aislado, tiene su propia belleza»; Plotino, *Enéadas*, I, 6, 1; *Plotini Enneades* edidit Ric. Volkmann, Lipsiae 1883, vol. I, 85; tr. Bouillet, t. I, 99-100. «Un tono *aislado*, percibido por nuestros oídos, desaparece sin dejar huella alguna en nuestra psique casi inmediatamente después del cese de las vibraciones; no somos capaces de reconocerlo, de determinar su altura, de compararlo con el tono aislado que hemos escuchado con apenas un cuarto de hora de antelación, del mismo modo que no podremos reproducirlo cuando trascurran diez minutos; es extremadamente raro el número de personas que, dotadas de un talento musical excepcional, tengan la capacidad de apreciar con aproximación un tono aislado; pero incluso estas personas, para poder llevar a cabo aquella determinación, tienen que reproducir antes el tono con la voz...»; A. Bernstein, «El universo de los sonidos como objeto de percepción y de pensamiento», en *Voprosy filosofii i psijologii*, libro II /XXII/, parte IIª, marzo-abril 1896, 111. «Los elementos que componen una melodía, indefinibles de modo aislado, cuando se combinan adquieren nuevas cualidades, que contribuyen a su apreciación en conjunto; es claro que esta cualificación, ausente en el tono aislado, es propia del conjunto; y sin delimitar a cada miembro particularmente, determina su disposición en serie» (*ibid.*, 112). «Aunque nuestro oído sea capaz de percibir tonos con cualquier número de vibraciones, la posibilidad de reconocerlos y distinguirlos se reduce a los límites de unas relaciones determinadas. De este modo, para la percepción auditiva, no es tan importante el número ab-

soluto de vibraciones del medio acústico, cuanto la relación entre las velocidades de las vibraciones, que varían de modo consecutivo. En cada serie de sonidos sucesivos, nuestra percepción o bien distingue sólo aquéllos que se encuentran en una relación recíproca, percibiéndolos como una serie de relaciones determinadas entre unos números enteros, o bien reduce de modo arbitrario y aproximativo todo el resto a la misma serie regulada» (*ibid.*, 116). «Los tonos no son recordados uno por uno, de modo independiente, sino en sus relaciones con la velocidad de las vibraciones; el pensamiento no registra la altura absoluta de cada tono, sino su sucederse, que corresponde a la relación de sucesión de unos números enteros determinados... Una vieja melodía reproducida en una tonalidad nueva viene reconocida sin error, debido a que su forma memorizada no está compuesta por una serie de tonos de una altura determinada, sino por una serie de relaciones que no se modifican al variar la tonalidad. Los límites de semejante identificación en la memoria no están delimitados por ningún factor; dentro de los límites de la percepción posible de la gama física, de los tonos más bajos hasta los más altos pasando por los semitonos, la melodía, aunque se trasponga de una tonalidad a otra, aunque varíe su timbre hasta el infinito al ser interpretada por los más diversos instrumentos, permanece perfectamente idéntica con su forma grabada en la memoria, ya que se mantiene matemáticamente fiel a sí misma, es decir, sus elementos permanecen en una sucesión definida. Somos capaces de recordar una melodía, aunque a veces no podamos precisar qué instrumento la interpretaba...», etc. (*ibid.*, 116-117).

132. «La música nos causa placer, si bien su belleza consiste tan sólo en relaciones numéricas y en la numeración de las percusiones y vibraciones de los cuerpos sonoros, repetidos durante ciertos intervalos, numeración que no percibimos y que el alma efectúa incesantemente»; Leibniz, *Los principios de la naturaleza y de la gracia, basados en la razón*, 17; *Obras filosóficas selectas*, tr. de los miembros de la Sociedad de psicología, sub red. de V. P. Preobrazhenski, Moscú 1890, 336.

133. Emerson, *La belleza* (*Obras*, vol. I, 24, editadas por la *Nueva revista de literatura extranjera*). Cf. también las obras de otros teóricos de la estética.

«En general la luz, en una medida conveniente, como estimulante de una energía nerviosa suficientemente mantenida por el alimento y el reposo, como excitante normal de la actividad nerviosa, viene acompañada por un sentimiento de placer. Una oscuridad prolongada es resueltamente desagradable. Cuando salimos de una cueva oscura o de una mina profunda nos regocijamos con la luz del día. Parece que este rechazo de la oscuridad es en nosotros algo instintivo; se observa no sólo en los hombres, sino también en los animales, como podemos constatar por el terror y la intranquilidad que experimentan estos últimos durante un eclipse total de sol. Al hombre sano le complacen las sensaciones que sobrepasan el nivel habitual: preferimos los días soleados a los sombríos, lo cual se explica, probablemente, por el hecho de que la luz produce una excitación saludable de todo el organismo. En general la cantidad de la luz se encuentra en una relación directa con nuestra disposición orgánica. Por eso, pa-

ra las reuniones solemnes, para las celebraciones festivas, para las representaciones teatrales y para los bailes se precisa de una luz resplandeciente, mientras que la semioscuridad misteriosa de los templos se armoniza mejor con la actitud religiosa de los que oran. El placer suscitado por la luz se intensifica como consecuencia del contraste…»; A. I. Smirnov, *La estética como ciencia sobre lo bello en la naturaleza y el arte*, Lecciones universitarias, parte IIª, E, Kazán 1900, 184-185.

«Algunas veces un rayo de sol te hace comprender mejor el mundo que las meditaciones sin fin, en un gabinete lleno de polvo, delante de unos libros abiertos»; Guyau, *El arte desde un punto de vista sociológico*, XI.

Encontramos la idea de la particular belleza de la luz en san Basilio Magno. Estas son sus reflexiones: «'Y dijo Dios: ¡Sea la luz!' (Gn 1, 3). La primera palabra divina creó la naturaleza de la luz, apartó la tiniebla, disolvió la tristeza, regocijó al mundo, dio a todas las cosas en un solo momento un aspecto atractivo y amable… Así como el aceite que cae en la profundidad del agua produce en aquel lugar resplandores centelleantes, así el Creador de todas las cosas, pronunciando su Palabra, ha introducido en el mundo en un solo instante la gracia de la luz. '¡Sea la luz!'. Y el mandato se convirtió en acto; y se produjo una naturaleza, y el hombre no es capaz de imaginarse con su propia razón algo más agradable y más placentero que ella… 'Y vio Dios que la luz era buena (bella, καλόν)' (Gn 1, 4). ¿Acaso podríamos nosotros decir algo más digno en alabanza de la luz, una vez que esta última ha sido ya objeto del testimonio preliminar del Creador, que confiesa 'que es buena –ὅτι καλόν–'? Pero si la belleza –τὸ καλὸν– del cuerpo consiste en la simetría recíproca de las partes y en un buen colorido hacia el exterior, ¿cómo seguirá manteniendo su validez el concepto de la belleza en el caso de la luz, que es por naturaleza simple y homogénea? ¿No será porque la simetría no se le atribuye a la luz en relación con sus partes propias, sino más bien en relación con su efecto agradable e indoloro sobre la mirada? Asimismo, también el oro es bello, aunque no debe su atractivo sobre la mirada y el agrado que produce a *la simetría de las partes* –οὐκ ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας–, sino tan sólo a su hermoso colorido. Y si la estrella vespertina es más hermosa que todos los astros no es por la correspondencia de las partes que la componen, sino porque su resplandor se vierte sobre los ojos de un modo agradable y suave»; San Basilio Magno, *Homilías sobre el Hexámeron*, II, 7; PG 29, 44-48. – Leemos la misma idea en Plotino: «¿Será acaso la simetría de las partes, una en relación con la otra y con el todo, unida al agrado de los colores, lo que, como todos afirman, constituye la belleza cuando aquella simetría se vierte sobre la mirada? –pregunta Plotino–. En este caso la belleza del cuerpo, que consiste enteramente en la simetría y en la proporcionalidad justa de sus partes, no podría encontrarse en algo que fuese simple… Los colores que resultan hermosos, como por ejemplo la luz solar, pero que son simples y no deben su belleza a la proporcionalidad, ¿serán entonces excluidos del campo de lo bello? ¿De qué modo es bello el oro?… No podríamos decir nada sobre el esplendor de la virtud si no hubiéramos contemplado la faz de la justicia y de la continencia, ante cuyo resplandor palidecen 'el astro vespertino y el astro matutino'»; Plotino, *Enéades* I, 6, 1, 4; *Plotini En-*

neades edidit Ric. Volkmann, Lipsiae 1883, vol. I, 85; *Les Ennéades de Plotin*, traduites par M. N. Bouillet, Paris 1875, t. 1, 99, 104.

134. Un autor moderno caracteriza el ascetismo como «el arte de la santidad» (Gordon Milburn, *A Study of Modern Anglicanism*, London 1901, 19-23; *apud* Vl. A. Kozhévnikov, *Sobre el significado del ascetismo cristiano en el pasado y en el presente*, parte I[a], Moscú 1910, 14-15, y nota 27 en la p. 91).

Sin embargo, esta caracterización no supone en absoluto una novedad: ya entre los antiguos ascetas, por ejemplo en Juan Casiano el Romano, en los monjes Ignacio y Calixto Xanthopoulos y en otros, se encuentra de una manera frecuente la denominación de la actividad espiritual como un «arte», e incluso como «el arte de las artes».

No se trata de una metáfora, porque si cualquier tipo de arte consiste en la transformación de una u otra materia, en la plasmación de una materia con una forma nueva de un orden superior, ¿en qué otra cosa consiste la actividad espiritual sino en la transformación de todo el ser humano? Ideas en este sentido aparecen expresadas, además de en las obras por así decirlo "clásicas" sobre el ascetismo, reunidas en la «Dobrotoliubie (*Filocalia*)», en los libros de los ascetas modernos, también con bastante claridad e insistencia: *Relatos sinceros de un peregrino a su padre espiritual*, Kazán [3]1884 (el autor es desconocido). – *De los relatos de un peregrino, sobre el efecto de gracia de la oración a Jesús*, Sérguiev Posad 1911 (esta obra es continuación de la precedente, pero no se sabe si está escrita por el mismo autor. Hay algunos motivos que nos llevan a pensar que pertenecería al *stárets* de Optina, el hierosjimonaj Ambrosî, pero tampoco esto es seguro [versión española: *Relatos de un peregrino ruso*, Sígueme, Salamanca [4]2003. N. del T.]). – Sjimonaj Hilarión, *Sobre los montes del Cáucaso. Conversación entre dos startsi anacoretas acerca de la unión íntima de nuestros corazones con el Señor por medio de la oración de Jesucristo, o la obra espiritual de los ascetas contemporáneos*, 2ª ed., corregida y con muchos añadidos, Batalpáshnisk, región de Kubán 1910; hay una 3ª ed., Kiev 1912.

135. A una remota antigüedad se remonta la tradición de llamar a las colecciones de obras ascéticas con el nombre de *Filocalías*. Es sabido que el mismo Basilio Magno, en el siglo IV, llamó así a las *catenas* de las obras de Orígenes. Entre otras colecciones de este género, hemos de recordar la más completa de todas, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, editada en el año 1782 en Venecia por Ioan Mavrocordat. Con el título de *Dobrotoliubie* existe en eslavo una colección filocálica en cinco volúmenes, también en traducción rusa, como la del obispo Teófanes el Recluso, que ha llegado a la cuarta edición. «Con la palabra *Dobrotoliubie* –dice el traductor en la introducción a esta traducción de obras patrísticas– se ha vertido el título griego φιλοκαλία, que significa 'amor a la belleza', 'a lo sublime', 'a lo bueno'» (*Dobrotoliubie*, en traducción rusa y con añadidos, vol. 1, Moscú [4]1905, p. III). Ya con esta observación se constata cuán incompleta e incorrecta es la definición de la palabra *Dobrotoliubie* que da el sacerdote Grigori Diachenko (*Diccionario completo del eslavón eclesiástico*, Moscú 1900, 148). Hela aquí en su integridad: «*Dobrotoliubie* es

la inclinación a hacer el bien, es el amor de la virtud». No hay duda de que en la noción de *Dobrotoliubie*, como también en el griego φιλοκαλία, el elemento esencial es el artístico, el estético, y no el moral. Según la intepretación de Antim Gazes, ἡ φιλοκαλία significa «ἀγάπη πρὸς τὸ καλὸν, ἡ τοῦ καλοῦ καὶ ὡραίου ἤ τιμίου ἀγάπη – amor a la belleza, o amor a lo que es bello y admirable, o valioso» (Ανθιμου Γαζη, *Λεξικον Ελληνικον*. Ἐκδοδις πρωτη. Ἐπιστασία καὶ διορθώσει Σπυρίδωνος Βλαντῆ. Τομος τριτοσ'. Ἐν Βενετία 1816, στ. 1036). Y según la explicación de Henricus Stephanus (*Thesaurus Graecae Linguae, post editionem anglicam... tertio ediderunt* Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius, Parisiis 1865, vol. 8, col. 845-847), «φιλοκαλία: Studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati φιλοκαλία, perinde ac si dictum fuisse παιδεραστία; Studium honestatis, rerum honestatum». De aquí, según Gazes, provienen τὸ φιλοκάλιον, φοκάλιον, φροκάλιον y φροκαλία. La palabra emparentada, φιλόκαλος, la explica Gazes en el sentido de «amante de la belleza», como «el que ama lo bello, lo admirable, lo precioso y conveniente (decoroso)», e incluso en el sentido de «φιλόκοσμιος, amante del ornato»; en todo caso, en Xenofonte (*Kyrou paideia*, I, 3, 3) encontramos la siguiente explicación: «παῖς ὢν φιλόκαλος ἥδετο τῇ στολῇ – el niño, siendo amante de los adornos, se alegró de la camisa». Φιλόκαλος puede significar, además, «ambicioso», «virtuoso», «noble», «valeroso», «magnánimo», y también «tolerable», en el sentido de «mundano» e incluso de «licencioso» (Gazes, *ibid.*). Resulta inútil, sin embargo, subrayar que estos significados son sólo derivados y que en su base siempre subyace el sentido de la raíz, que es *la inclinación hacia la belleza, hacia la gracia*. El Diccionario de Stephanus, que anteriormente hemos citado, contiene numerosos ejemplos en los que φιλοκαλία es utilizada en este sentido.

Aproximadamente el mismo significado adquiere también el verbo φιλοκαλέω, que es, según Gazes: «φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί», «φιλοτιμέομαι», «φιλοκοσμέω», etc. Y según Stephanus (*ibid.*), φιλοκαλέω significa «Pulchritudinem amo; Honestatis sum studiosus aut rerum honestatum». Pericles, en uno de sus discursos, conservados por Tucídides (II, 40), testimonia que la *filocalía* (el amor a lo que es bello o bueno), junto con la *filosofía* (el amor a la sabiduría o el sabio amor), constituían las preocupaciones fundamentales de los atenienses. «Φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας», dice Pericles; o como traduce estas palabras suyas el traductor alemán de Tucídides, Osiander: «Nosotros amamos lo bello, si bien con un lujo moderado; nosotros amamos las ciencias, pero sin volvernos débiles por su causa». Estas dos tendencias fundamentales e inseparables del alma antigua, la filosofía y la filocalía, han sido continuadas, en un aspecto transfigurado, también por la ortodoxia oriental, que ha conservado incluso sus antiguas denominaciones. Como se sabe, en este nuevo ámbito comenzó a denominarse *filosofía* la vida de los ascetas orientada hacia el pensamiento de Dios, así como aquella doctrina en la que esta vida encuentra su justificación, es decir, la *dogmática* en general y el *dogma de la Trinidad* en particular; y *filocalía* vino a significar el arte de aquella vida, que mira al embellecimiento según Dios.

He aquí aún algunos ejemplos del uso de φιλοκαλέω, que he tomado prestados del Diccionario de Stephanus: «Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ» (Plutarco, *Moral.*, 1044 C); «Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε» (Diodoro, 20, 37), con un matiz peyorativo; «Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν – Honestatum colimus circa educationem liberorum» (Josephus, *C. Apion.*, I, 12); «Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι» (Estrabón 14, 640), es decir, ser generoso en relación con los banquetes; «Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν» (Dión Crisóstomo, 253 D). En su forma infinitiva, φιλοκαλεῖν significa *contendo*, «tiendo hacia». Así, «φιλοκαλῶν Ἑλληνικαῖς φυτείαις διακοσμῆσαι τὰ βασίλεια» (Plutarco, *Alex.*, c. 35), etc. Después, este verbo significa: «aliso con un hierro caliente», «pulimento», «limpio», «lavo», «adorno lujosamente». Stephanus ha recogido ejemplos de semejante uso de la palabra. Cito tan sólo dos: «φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα παρμάροις» (Ioann. Mal., 232, 20); «φιλοκαλουμένου τοῦ τρούλλου τῆς ἐκκλησίας» (*ibid.*, 489, 19). Ejemplos bastante característicos ofrece Henricus van Herverden (*Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, 874: φιλοκαλέσαι), tomados de un papiro del año 616: «καὶ οἰκεῖν καὶ διοικεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ *φιλοκαλέσαι* (una localidad, un lugar) καθ'ὃν ἂν βουληθείν τρόπον καὶ πᾶσαν *φιλοκαλίαν* ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξαι καὶ λάκκους ἐνορύξαι» (Kenyon, *Late Byzantine Papyri*, n. 483, 1); estas palabras podemos compararlas (H. C. Müller, *Arch. f. Papyrusf.* I, 3, 439) con la fórmula latina de Cupatius: «Ea lege ut inserendo, plantando, arando, poliendo, colendo, meliorem eum et fructusiorem faciat, etc.». Ahora bien: algo semejante hacían también los ascetas de la *filocalia*, pero no con alguna propiedad agrícola, sino con la hacienda de su propia persona.

136. «**Доброта**», *dobróta* (τὸ καλὸν, *decor*, *forma*, *pulchritudo*, ἡ καλλονή, *species*, *excelentia*, *gloria*, hermosura, belleza). En el eslavo eclesiástico: «**Подаждь доброт҃ѣ моей силѹ** (*podazhd' dobróte moiei silu*), has dado a mi belleza poder» (Sal 28, 7); «**красен добротою** (*krasen dobrotoiu*), está adornado de belleza» (Sal 45, 3), o de acuerdo con la traducción del Salterio de Ambrosio Zertis-Kamenski, Moscú 1878: «**краснѣйшшй**» (*krasneishi*) –en la traducción de Tremellius (Hannoveriae, 1624 = Berlin 1878): «*multo pulchrior*»; en la traducción sinodal: «Tú eres lo más hermoso»–; «ha deseado el rey tu belleza (**доброты** –*dobroty*–, en la traducción sinodal: **красоты** –*krasoty*–)» (Sal 45, 12); «la belleza (**доброт҃ѹ** –*dobrotu*–, καλλονήν, en la traducción sinodal: **крас҃ѹ** –*krasu*–) de Jacob» (Sal 47, 5); «su belleza (**доброт҃ѹ**, según Trimellius: *gloriam*; en la traducción sinodal: **слав҃ѹ**, *slavu*)» (Sal 78, 61); (cf. Piotr Ghiltebrand –Riazanski–, *Diccionario de consulta explicativo del Salterio*, Sankt-Petersburg 1898, 115).

Asimismo, según Nevostrúiev, «*Dobrotá* (?!) [Florenski marca este pasaje porque el autor citado no ha percibido la variación que el acento produce en el significado de la palabra; en efecto, *dobróta* significa belleza, mientras que *dobrotá* significa bondad. N. del T.], κάλλος: aspecto atractivo, belleza, elegancia-graciosidad, esplendor, magnificencia (Gn 49, 21; Dt 33, 17; Sal 29, 8; Prov 6, 25; 31, 31; Sab 5, 16; Ecl 3, 8; 9, 26; 21, 22, etc.); perfección interior,

bondad, καλλόνη; valor, dignidad, gloria; benignidad, gracia, misericordia (Ecl 31, 27); belleza, adorno (Sal 46, 5); belleza, arte (canon del 24 de junio, oda 6ª; canon del 27 de junio, odas 1ª y 2ª; canon del 14 de marzo, oda 2ª)» (Sacerdote Grigori Diachenko, *Diccionario completo del eslavón eclesiástico*, Moscú 1900, 147-148); cf. detalles en I. I. Sreznevski, *Elementos para un diccionario de la lengua rusa antigua sobre la base de los documentos escritos*, Sankt-Petersburg 1890).

Pero, sean cuales sean los significados secundarios de la palabra **доброта**, es indiscutible que en su origen significa propiamente la belleza, y este significado primigenio está expresado por multitud de hechos. Por ejemplo, en la *vida* de Fevronio podemos leer: «No es capaz el artista de pintar la belleza (**добротѣ**, ξωγραφεῖν) de su florido rostro» (I. I. Sreznevski, *ibid.*, col. 866, con referencias al *Minei* [Las vidas de los santos distribuidas mensualmente, para ser leidas cada día. N. del T.] de junio).

En la oración 3ª, anónima, que se hace «antes de dormir», dirigida al Espíritu Santo, entre otras confesiones de los pecados realizados durante la jornada se menciona también ésta: «o he visto una belleza (**добротѣ**) extranjera, y por ella ha sido herido el corazón»; evidentemente, esta «**доброта**» que hiere el corazón es la belleza, y no una perfección moral, porque ésta no puede ser «vista», y además la herida del corazón causada por esta última no sólo no sería algo reprobable, sino más bien de alabar.

No cabe duda de que en la palabra «**доброта**» el concepto de la belleza es el fundamental: las palabras con una raíz emparentada con ella se inclinan en su significado hacia el mismo sentido, que es preponderantemente estético y no ético: «**добр** (*dobr*), καλός, *bonus*, ἡδύς, *suavis*, *amoenus*…; **добро** (*dobro*), καλῶς; **добрѣ** (*dobre*), καλῶς, como por ejemplo en el Sal 32, 3: 'cantadle hermosamente' (**добрѣ**; según la traducción sinodal: armoniosamente, **стройно** (*stroino*)» (I. Ghilterbrand, *ibid.*, 115). Por eso, como indica Nevostrúiev, la palabra «**добротворение** (*dobrotvorenie*) significa 'belleza primordial', de la creación primera (en el Domingo de todos los santos, canon 4º, oda 3ª)», «**доброторец** (*dobrotvorets*), **добротворительныи** (*dobrotvoritelnyi*), καλλοποιός, significa 'aquél que hace bello', 'el que transmite belleza' (canon del 8 de junio, oda 1ª; 26 de septiembre, canon de la Madre de Dios, oda 1ª)» (G. Djačenko, *ibid.*, 148). Del mismo modo, la palabra «**добропис̀ец** (*dobropisets*)» designa al caligrafo (Sreznevski, *ibid.*, vol. I, col. 678, con referencia a Georg. Amartolitos, 283); «**добропобъıдныи** (*dobropobydnyi*)», «**добродиıныи** (*dobrodnyi*)», «**доброзрачныи** (*dobrozrachnyi*)», «**доброличныи** (*dobrolichnyi*)», «**добропѣсныи** (*dobropesnyi*)», etc. (*ibid.*, col. 474-684), tienen asimismo el significado de *belleza*, y no de perfección ética o de bondad.

«**Доброта**» corresponde al griego «τὸ καλόν»; ninguna de estas dos palabras, sin embargo, ha de ser tomada en un sentido sensual-placentero: a los griegos les era ajeno el concepto contemporáneo de la belleza material y hedonista; como observó Grotius, el antiguo término «τὸ καλόν» comprende, además del significado moderno habitual de «bello», también los sentidos de *sutil*, *respetable*, *sublime* (A. Bain, *Psicología*, tr. del inglés de V. N. Ivánovski, t. II, Moscú 1906).

137. Ignacio Teóforo, *Epístola a los Magnesios*, 7, 1 (Funk, *Apost. Väter*, Tübingen ²1906, p. 88, § 14-16). He citado de memoria. Verificando ahora el texto, constato que mi traducción, si bien es la más probable, no es obligatoria. El pasaje examinado reza: «Una sola oración y una sola mente, la única esperanza las tenemos en el amor y en la alegría inaccesible, es decir, en Jesucristo οὗ *ἄμεινον* οὐδέν ἐστιν». La palabra ἄμεινον puede recibir los sentidos especiales de: *καλλίτερος*, *ὠφελιμώτερος*, *δυνατώτερος*, *ἐπιτηδειότερος*, y puede incluso sustituir al grado comparativo deficitario de *ἀγαθός* (cf. Ανθιμος ὁ Γαζης, *Λεξικόν Ἑλληνικόν* –cf. *supra*, nota 134–, p. 240).

Pero, de hecho, no significa ni «el mejor» ni «el más bello», sino que tiene un sentido más indeterminado: «el más amable», «el más entrañable», etc. No proviene de *ἀμενιων, sino del tema *ἀμει-νο- (cf. E. Boisacq, *Dict. étymol.* –cf. nota 12–, 51); es el mismo sentido de la palabra latina, de la misma raíz, *amoenus* (cf. A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg ²1910, § 36), que significa: *anmutig*, *leiblich*, *gefällig*. Por eso la traducción exacta del pasaje de la Carta de Ignacio debería ser la siguiente: «...una sola alegría, es decir, Jesucristo, más entrañable que la cual no existe nada». Resulta claro que este concepto de ἄμεινον está en todo caso más cerca del sentido de «más bello» que de «más bueno»: aquí no se trata en modo alguno de una bondad moral, sino de la impresión inmediata que causa Jesucristo en el alma, provocándole alegría. Esta traducción de las palabras de San Ignacio está confirmada también por el propio testimonio del Señor sobre sí mismo, cuando dice: «Yo soy el buen pastor» (Jn 10, 14), donde la palabra del eslavón eclesiástico **добрый**, *dobryi*, tiene el sentido de *belleza* (cf. la nota anterior), y no de *bondad*, cualidad que el Señor afirma ser propia del *Padre* (Mt 19, 16-17 = Lc 18, 18-19). Pero si la referencia al texto eslavón parece insuficiente, tómese el lector el trabajo de echar una ojeada al texto griego, donde esta idea aparece de un modo aún más claro: «Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ *καλός*» (Jn 14, 10), dice el Señor sobre sí mismo; «Τί με *λέγεις ἀγαθόν*; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός» (Lc 18, 19), o: «Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός» (Mt 19, 17), afirma Él sobre el Padre.

Acerca de Dios como belleza primigenia y originaria habla también san Dionisio Areopagita. Recibiendo el ser de manos de la Belleza Verdadera, la naturaleza lleva consigo en todas sus partes el reflejo de esta Belleza: «αὕτη ἡ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστᾶσα, κατὰ πᾶσαν αὑτῆς διακόσμησιν τὴν κατ' εἶδος, ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτὸς, τὸ φωτίζειν... ἥλιος γὰρ αἰσθητοὺς ὀφθαλμοὺς φωτίζων καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι Θεός δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε *καλοῖς* ἐπεντρανίζειν παρέχει» (*Sobre la jerarquía celeste*, II, 4; PG 3, 160 A, B). Comparar: «Aquellos que se han liberado de la cárcel de esta vida, si tuvieran la posibilidad de expresar con sus propias lágrimas la compasión hacia los que sufren, prorrumpirían sin cesar en sollozos por causa de aquellos que todavía son retenidos en las penalidades de esta vida, llorarían porque éstos no ven la belleza supraterrena e inmaterial, ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερκοσμιά τε καὶ *ἄϋλα κάλλη*, porque no ven los tronos y principados, las potencias y las dominaciones, los ejércitos y los coros angélicos, la ciudad de

arriba y la gloria celeste, aquellas cosas que 'están escritas' (Heb 12, 23). Pero aquella Belleza que está más elevada que todo esto, τὸ γὰρ ὑπερκείμενον τούτων κάλλος, aquella que, como indica la Palabra del Señor que no miente, 'verán los de corazón limpio' (Mt 5, 8), supera todo lo que hubiéramos podido esperar, y es más elevada que todo lo que nos pudiéramos imaginar» (Gregorio de Nisa, *Discurso a los que se duelen por aquellos que han pasado de esta vida a la vida eterna*, PG 46, 508 A, B; *Obras*, parte VII[a], Moscú 1868, 497-498). De algún modo, el santo Padre repite el mito platónico de la caverna. Cf. también: «Todo el anhelo de éste (es decir, de aquel que guarda el silencio) y todo su amor cordial y exaltado, toda su disposición interna aspira a la *belleza* sobrenatural de Dios, a la belleza sublime, denominada por los padres como el más elevado de los objetos de deseo» (Calixto Patriarca e Ignacio Xantópoulos, compañero suyo de ascetismo –en el siglo XIV–, *Doctrina para aquellos que guardan el silencio*, 84; *Dobrotoliubie*, vol. V, Moscú [2]1900, 401).

«Aquel que se ha aproximado al límite de la verdadera ausencia de pasiones ante el Rostro de Dios, y hace especulaciones sobre la naturaleza de las cosas y, partiendo de la *belleza* de las criaturas, en la medida de su pureza, se eleva al Creador, recibe la efusión de la luz del Espíritu. Teniendo buena opinión sobre todos, piensa bien de todos, a todos los considera santos e inmaculados, y elabora un juicio justo sobre las cosas divinas y humanas... y contemplando la *Hermosura divina*, gusta de permanecer piadosamente en los divinos lugares de la bienaventurada gloria de Dios, en un silencio inefable y en el gozo; éste, transformándose en todos los estratos de su sensibilidad, se comunica de modo inmaterial con los hombres, como si fuera un ángel en un cuerpo material» (Venerable Nicetas Stethatos, *Primera centuria de capítulos prácticos*, 90; *Dobrotoliubie*, vol. V, Moscú [2]1900, 107).

138. Macario el Grande, *Homilía* XVII, 3; PG 34, 6.

139. *Ibid.*, XVII, 4.

140. Cf. *infra*, p. 250-254, 460-462.

141. Obispo Teófanes el Recluso.

142. *Palabras memorables sobre las obras ascéticas, tomadas de los santos y bienaventurados padres*, tr. del griego, Sankt-Petersburg 1871, 1.

143. *Ibid.*, 324, 12.

144. *Ibid.*, 355, 12.

145. *Ibid.*, 372, 12.

146. *Ibid.*, 25, 27.

147. «El Espíritu de Dios descendió de modo visible sobre el padre Serafín de Sarov, en el momento en que conversaba sobre el fin de la vida cristiana con Nikolái Aleksándrovich Motovílov, hacendado y juez del consejo de Simbirsk» (del manuscrito de las memorias de N. A. Motovílov, cap. VI). Este

manuscrito, descubierto por Sergei Nilus, ha sido impreso en el libro: S. Nilus, *Lo grande en lo pequeño*, Tsárskoie Selo 1905, 197-199; existe también una segunda edición.

148. Sobre la aureola, en las diferentes formas que asume, su significación y procedencia, y también sobre sus representaciones, cf. De Waal, *Nimbus* (Kraus, *Real. Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Freiburg in Breisgau, Bd. 2, § 496-499). Bastantes imágenes del nimbo aparecen representadas en Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (cf. por ejemplo: livraison XXXIII, col. 849, fig. 189; col. 852, fig. 192). – M. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, 1-146: «De la gloire». Aquí mismo se dan ejemplos de nimbos en el ámbito del cristianismo y fuera de él. Sobre la aureola, especialmente en la iconografía antigua, cf. Johannis Nicolai, *In nomine Jesu disquisitio de Nimbis Antiquorum, Imaginibus Deorum, Imperatorum olim., et nunc Mariae Capitibus adpictis*, anno 1699, 139 p. – L. Stephani, *El Nimbo y la corona resplandeciente en las antiguas obras de arte*, Sankt-Petersburg 1863 (suplemento al vol. IV de los *Anales de la Academia Imperial de las Ciencias*, Nº 1, ilustrado).

Sobre el origen de la *aureola*, por la que indudablemente se significa *la luz*, no son posibles, hablando en abstracto, más que dos hipótesis: lo que ésta representa es o bien la luz exterior física, o bien la luz del misterio «interior», que puede ser psíquica o espiritual, dependiendo de si aquel que la ve o que la emite se encuentra o no en estado de gracia. En el primer caso, convendría considerar la aureola como un atributo de las divinidades solares o en general astrales; en el segundo, como la estilización gráfica de percepciones reales. De otro modo, si el nimbo no fuese más que un adorno o un mero atributo, resultaría decididamente incomprensible la aparición en la iconografía precisamente de este adorno y este atributo, que tienen un carácter tan extraño. Ahora bien, el nimbo no es atribuido solamente a los dioses solares, lunares o astrales, sino a cualquier tipo de divinidad. Por consiguiente, lo que él expresa no es una luz externa o física, sino la luz «interior». Esto es lo que dice el investigador, después de un profundo estudio sobre las figuras con aureola, respecto a su extensión en el arte: «Después de todo lo que hemos visto resulta indudable el hecho de que, desde los tiempos antiguos hasta los más recientes, se ha considerado como rasgo esencial de todo cuerpo divino el estar rodeado de un resplandor sobrenatural, enceguecedor; éste no podría, por tanto, limitarse a ser el atributo de una clase particular de divinidades. ¿Cómo hubiera podido un artista representar en un momento cualquiera, contrariamente a la imagen popular, el rasgo característico de la divinidad en general utilizando un atributo que sería propio tan sólo de las divinidades astrales? Nunca lo ha hecho: la prueba es que, desde la época en que se comenzó a significar la luz que rodeaba a los dioses por medio de un nimbo, una corona radiante y un círculo luminoso, el artista aplicó estas representaciones a todas las categorías de dioses. Así pues, la exégesis de estos atributos no ha de ver en ellos otra cosa que la indicación del carácter luminoso que es inherente a la naturaleza divina en general. Si además una particularidad de la divinidad representada nos obliga a dar una significación especial a este resplandor, la interpretación no debe, ciertamente, pasar por alto esta circunstancia... En el nimbo y en la corona radiante de la divinidad figurada no

puede verse en modo alguno la indicación de una relación de la divinidad con algún astro, incluso si el sentido primario hubiera sido astral (en la época de la obra de arte considerada, este sentido había dejado de estar presente en la conciencia popular), o aunque este sentido astral le hubiera sido atribuido en una época más reciente debido a algunas consideraciones filosóficas o mitológicas, mientras que el monumento mismo ciertamente pertenecía a un orden distinto de representaciones...» (L. Stephani, *El Nimbo y la corona*, 12-13).

No vamos a buscar más fundamentos para la idea que estamos exponiendo, la idea de que el nimbo representa en general, no un signo convencional, sino un símbolo, o sea: la figuración auténtica de reales manifestaciones del mundo espiritual o, en otros casos, del mundo astral. Aquí no habría espacio para ello, teniendo en cuenta, además, que podemos remitir al lector a un estudio sobre los fenómenos místicos en cuatro volúmenes, de los cuales nos interesa sobre todo el 2º: J. Görres, *Die christliche Mystik*, Bd. 2, Regensburg 1837, § 308-396. Pero quizá no sea inútil observar que no sólo la idea general del nimbo, sino también los mismos detalles de su representación tienen un carácter profundamente realista: los nimbos de diversos tipos representan un fenómeno místico o de gracia (es decir, un fenómeno transfigurado místicamente por la gracia) con toda la precisión de la que en general es capaz el arte figurativo. Si se reflexiona sobre lo que el nimbo significa, fácilmente se comprende que no hubiera podido ser representado de un modo diverso a como se ha hecho. Un disco dorado alrededor de la cabeza o un óvalo claro en torno al cuerpo entero constituyen, en efecto, la traducción pictórica más precisa de una *masa* de luz homogénea redonda o elíptica, y no hay otro modo, sea por el color, sea por la forma, de representar esta masa. El nimbo con una atenuación gradual hacia la cabeza es la representación de una esfera luminosa, dispuesta a alguna distancia de aquella. El nimbo anular representa una capa esférica menor. El nimbo católico, en forma de una elipse situada *por encima* de la cabeza, es la representación, aunque menos exacta, de una *corona* luminosa que sobrepasa la cabeza, corona semejante a la aurora boreal. El nimbo compuesto de bandas radiales corresponde a los rayos de luz que proyectan hacia todas las direcciones la cabeza o el cuerpo entero. La reunión de los dos nimbos en uno solo, rodeando los rostros de la Purísima y del Niño, es la representación primordial de la *fusión* de dos esferas luminosas, vacías o llenas. Las ondas concéntricas que rodean a Cristo son las oleadas que proceden incesantemente de él en el espacio, olas que van ondeando una detrás de otra, etc., etc. En definitiva, cada tipo de nimbo representa una imagen y no un esquema, un símbolo y no una alegoría; y no podrían los nimbos ser representados de otro modo, porque está claro que los fenómenos luminosos, proyectados sobre el rostro en el modo mismo en que se manifiestan, resultarían casi invisibles y por tanto irrepresentables, mientras que se ven mucho más netamente si los resaltamos proyectándolos fuera del contorno de la figura, haciendo por consiguiente que se presenten ante nuestros ojos, no en perspectiva, sino *en sección*.

149. La mejor edición de las *Enéadas* es la realizada por Volkmann: *Plotini Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello edidit Ricardus Volkmann*, Lipsiae, t. I, 1883; t. II, 1884. Existe una tra-

ducción completa en francés (M. N. Bouillet) y una en latin (M. Ficino, F. Creuzer). Diversos tratados pueden encontrarse en traducción rusa (Malevanski), alemana (F. Creuzer, J. G. von Engelhardt, H. F. Müller, Kiefer), inglesa (T. Taylor, T. M. Johnson), italiana (A. M. Salvini). Observamos a propósito que los *Tratados selectos de Plotino* en la traducción rusa del profesor Malevanski han sido impresos en *Fe y razón*, 1898, 1899 y 1900, en la sección de filosofía.

150. El *Paganismo* no puede ser considerado como un fenómeno que no se encontraría en ningún tipo de relación con la fe verdadera. No se trata de algo indiferente, extra-religioso y extra-espiritual, sino más bien pseudo-religioso y pseudo-espiritual. El paganismo supone una desfiguración, una perversión y una corrupción de la fe verdadera, que es inherente a la humanidad desde sus orígenes, y al mismo tiempo constituye una tentativa dolorosa de escapar de la confusión espiritual, una especie de «revoltijo espiritual». El paganismo está sumido en la tentación de la *prelest'*, la seducción engañosa. Ahora bien, dado que toda imagen deformada es siempre y a pesar de todo una inversión de la imagen *auténtica*, y dado que la imagen deformada se corresponde con su original en todos sus rasgos, hasta en los mínimos detalles, resulta que también el paganismo, incluso en las líneas más finas de su configuración, constituye una inversión especular deformada de la fe verdadera. La razón carnal, pecaminosa e impura, como un espejo deformante, ha combado la realidad espiritual; pero a pesar de todo, cuando posee algún conocimiento sobre el mundo espiritual gracias a la Palabra de Dios y a los escritos de los padres, el investigador puede llegar a la convicción de que cada uno de los aspectos de la fe verdadera se vuelve a encontrar en el paganismo, aunque en un modo casi irreconocible y vaciado de su sentido. Conservando *aproximadamente* el aspecto de la fe verdadera, y llegando en todo caso a acercarse mucho a este aspecto exterior por el pensamiento de sus mejores representantes, el paganismo introduce aquí un contenido carnal. Las creencias paganas, hablando en el lenguaje de la minerología, son «pseudomorfosis» de la verdad. «Y no sólo el impulso de algunos filósofos particulares –dice un apologeta católico del cristianismo, el jesuita Morawski–, no sólo las religiones primitivas de la humanidad..., sino incluso también aquel politeísmo inferior en el que cayó después la mayoría de los pueblos, se encuentra en un tipo semejante de relaciones con el cristianismo. Incluso la idea misma de multiplicar el número de los dioses proviene probablemente de la dificultad de concebir a Dios como un ser solitario, estéril. Representa de algún modo un oscuro presentimiento del Misterio de la Trinidad divina, que tenía que ser anunciada por el cristianismo, resolviendo esta dificultad. El antropomorfismo, la teofanía sobre la tierra, todo esto es la expresión de la oración y la nostalgia de la humanidad por que Dios se haga cercano y descienda hacia ella; con otras palabras, es la sed de la encarnación del Verbo. La veneración de los muertos, a pesar de todo lo que tenía de supersticioso y de absurdo, contiene un principio elevado; nos encontramos aquí con un fragmento más de nuestro dogma admirable de la vida de ultratumba. También los sacrificios sangrientos, incluso los sacrificios humanos, muestran que, por un sentimiento ciego o por un recuerdo brumoso de las tradiciones primitivas, la humanidad sospechaba que vivía en un estado de cul-

da, y que una redención era necesaria» (*Veladas religiosas y filosóficas*, I-IV; edit. «Biblioteca de religión y filosofía», Sérguiev Posad 1911, 81-82; en general, cf. p. 68-88: «IV° Encuentro: *El cristianismo entre las demás religiones*». Existe también la 2ª edición, Moscú 1912). La obra citada representa el primer fascículo de una entera serie de diálogos apologéticos; contiene los cinco primeros, que aparecen también publicados en M. Morawski, *Die Abende am Leman*. Existe asimismo una traducción completa de esta obra, aunque en una lengua rusa bastante defectuosa: *Las veladas de Leman*, por M. Morawski, profesor en la Universidad Jagellone, tr. rusa de la 2ª ed. por B. Hord, Leipzig-Cracovia 1889, 102-138.

De este modo, también el dogma de la Santísima Trinidad se ha refactado en la conciencia pagana, en la idea de un politeísmo de «conjunción» (múltiples hipóstasis) o de «consecuencia» (donde el Absoluto se fundamenta a sí mismo por una serie de actos infinitos). Es más: incluso el número ternario de las hipóstasis ha dejado aquí su huella, en la forma de las tríadas divinas. Sin embargo, a pesar de la semejanza exterior entre estas últimas y la Trinidad, no encontramos en ellas en modo alguno aquello que hace de la doctrina trinitaria precisamente un dogma: no descubrimos allí ni la sombra de un verdadero contenido *espiritual*, el cual esté por encima del entendimiento. Basta con examinar rápidamente estas tríadas paganas para constatar que, incluso si hubieran sido suscitadas por una búsqueda del Dios Trino y Viviente, no hay en ellas, fuera de la cifra 3, nada de la Trinidad Consubstancial e Indivisible. Y esto hay que subrayarlo con claridad, dejando incluso de lado la posibilidad puramente histórica y fortuita de conjugar a los dioses en tríadas. No es de extrañar, después de esto, que sólo un cierto Haeckel, que clasifica las religiones según el número de dioses reconocidos por ellas, creyera posible poner un signo de igualdad entre el Dios Uno y Trino y las tríadas paganas (cf. *Los enigmas del universo*). En su libro, dividido y subdividido al modo escolástico: *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris 1899, 205), Raoul Guérin de La Grasseri distingue tres tipos de «comunidades religiosas»: «1) *la société particulière entre dieux ou* interdivine; 2) *celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou* intrahumaine, et 3) *celle entre les diverses factions de la divinité ou* intradivine». Después indica (p. 208) que las tríadas pertenecen justamente al tipo de «*la société interdivine*», y cita toda una serie de tríadas, construidas al mismo tiempo conforme al esquema de la familia y conforme a los diversos aspectos del sol, es decir, que se componen de:

I. el dios-padre, el sol viviente o que ya ha muerto;
II. la diosa-madre, que constituye el cielo, el espacio o el sol muerto, y con frecuencia es a un tiempo la esposa y la madre del primero;
III. el dios-hijo, joven dios del sol naciente.

El autor aduce algunos ejemplos de tales tríadas.

1) en Tebas: Ammon o Ammon-Ra es el sol naciente, llamado Tum cuando se convierte en el sol poniente; Maut, su esposa, la diosa del cielo; Khonsu, sol naciente y señor de la luna; 2) en Abydos: Osiris; Isis, hermana y esposa del primero; Horus, su hijo, con el mismo significado; 3) en Memphis: Ptah, el sol

nocturno y dios de los muertos; Sekmet, su esposa, diosa con cabeza de leona, que personifica la luz del sol; o Basted, diosa con cabeza de gato; y Nefertum o In-Hotep, su hijo, el sol que nace; 4) en Konosso: Mentu, Sati y Khem; 5) en Esneh: Nun, Nebunot y Hika. A continuación, La Grasserie indica algunas «triadas con anomalías», formadas por un dios y dos diosas: 6) Ra con Nekheb, diosa del Sur, y Uadji, diosa del Norte; 7) Osiris u Horus con Isis y Nephthis; 8) Nun con Sati y Anonke, hemisferios del Norte y del Sur.

Dejamos al sabio autor la responsabilidad de la lista que acabamos de citar, en cuanto a la precisión e interpretación de estos dioses y en cuanto al carácter completo o menos del cuadro presentado. Notemos simplemente que, a pesar del método puramente *exterior* y *nivelador* que aplica al estudio de la religión, el cual encubre una actitud, si no hostil, sí al menos profundamente indiferente hacia el cristianismo e incluso hacia cualquier religión como tal, y a pesar de su sorprendente insensibilidad ante la vida religiosa concreta y sus particularidades, La Grasserie no deja de declarar (p. 220): aunque la combinación de dioses provoca su agrupamiento en triadas, «de aquí resulta no un solo dios en tres personas como entre los cristianos, sino tres dioses solidarizados que se reparten entre ellos las funciones divinas supremas. No se trata todavía, pues, de una trinidad propiamente dicha, sino más bien de una *triada*, si por *trinidad* se entiende una triplicidad *interior* y por *tríada* una triplicidad *externa*», como por ejemplo la de Brahma, Vishnu y Siva. Este carácter exterior de las tríadas paganas aparece adecuadamente figurado en los monumentos de la historia universal de las artes. Cf. una numerosa colección de imágenes de este género en Nikolái I. Troitski, *La tri-unidad divina. Estudio histórico y arqueológico basado en los monumentos de la historia universal del arte*, comunicación al IX° Congreso panruso de arqueología de la ciudad de Chernigov, 2ª ed., corregida y completada con 65 imágenes, Tula 1909. Sobre la diferencia esencial entre la doctrina cristiana sobre la Santísima Trinidad y las filosofías paganas sobre las tríadas de deidades, cf. S. S. Glagólev, *La revelación sobrenatural y el conocimiento natural de Dios*, Járkov 1900, 331-336. – Id., *Estudios de historia de las religiones*, parte Iª, Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1902, 35-36, nota 1: *Objeciones contra las opiniones de Zimmern sobre las deidades caldeas, descritas por él en el folleto: «Vater, Sohn und Fürsprecher»*, Leipzig 1896; 42-49: *Las tríadas de los grandes dioses caldeos*; 103-106: *Tríadas y enéadas egipcias*. – Alekséi I. Vvedenski, *La conciencia religiosa del paganismo*, un esbozo de historia filosófica de las religiones naturales, vol. I, Moscú 1902, 698-702: «Trimurti». Después de indicar el modo ecléctico y mecánico por el que se formó la representación de la Trimurti hindú, el autor insiste mucho sobre las dos tesis siguientes: «En primer lugar, en la Trimurti hindú, de modo esencial y radicalmente opuesto a la Santa Trinidad, la distinción de las tres divinidades no es una distinción real, sino puramente nominal... La Trimurti no es otra cosa que un doble fantasma, la doble mentira de una conciencia ingenua...» (p. 700); «en segundo lugar, en la Trimurti las relaciones entre las divinidades no ofrecen absolutamente nada que recuerde las relaciones que se dan entre las Personas de la Santísima Trinidad según la doctrina cristiana, es decir: la paternidad, la filiación y la procesión» (p. 752).

151. «Herrschende *Apperzeptionsmasse*», es decir, «masas dominantes de apercepción»; W. Jerusalem denomina de este modo «los grupos de apercepción de las representaciones, formados por la ley de la mayor facilidad», W. Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, [3]1903, 87. En este preciso sentido llama el archim. Serapión Mashkin «masa de apercepción» a la fórmula misma del dogma, como la representación más fácilmente accesible que sirve a la *apercepción* de la Verdad espiritual. Pero no podemos dejar de recordar que el término «masa de apercepción» o «aperceptiva» se utiliza también en un sentido mucho más extenso, para significar precisamente *el entero conjunto* de fenómenos y de procesos, vinculados de modo inmediato con un todo organizado, que contribuyen a la vivencia de la experiencia religiosa, y de uno u otro modo determinan su mismo carácter. «El conjunto de fenómenos secundarios, patológicos o normales, en relación con los cuales hay que estudiar los fenómenos religiosos para adquirir una mejor comprensión de los mismos constituye aquello que en lenguaje pedagógico se denomina 'masa de apercepción'», William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, tr. del inglés de V. G. Malákeva-Miróvich y M. V. Shik, sub red. de S. V. Lurie, Moscú 1910, curso I°, 21-22; cf. también la nota insertada en la p. 22. En nuestro libro, el término «masa de apercepción» viene utilizado en su primer sentido, más estricto: es por tanto aproximadamente un sinónimo de lo que Kant entiende por «esquema». Los dogmas, la Cruz Salvadora, el Nombre de Jesús y la señal de la Cruz constituyen precisamente esquemas del espíritu humano, en los cuales se revela la realidad superior; en la medida de la purificación de nuestro corazón, el carácter esquemático de estos símbolos se va condensando cada vez más hasta adquirir un carácter realista. Por eso la razón pecadora tiende al límite inferior de estos símbolos, hacia la fenomenicidad pura y fantasmagórica, mientras que la razón espiritual tiende al límite superior, hacia el ámbito noumenal absoluto y plenamente real. Por medio de estos esquemas, dependiendo de nuestra organización interior, alcanzamos a ver sea el *Nihil Absolutum*, sea el *Ens Realissimum*. En el mismo intervalo entre ellos, conforme a los grados del ascenso espiritual, se sitúa todo el camino que va *a realibus ad realiora*. Pero el acceso a esta escala no es abierto más que por medio del «*esquema*».

152. «Τὸν ἀγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμόν»; San Gregorio el Teólogo, *Discurso* XXV, en alabanza del filósofo Irón, 11, PG 35, 1213 A.

153. San Agustín, *Confesiones*, VII, 10; PL 32.

VI. Carta quinta: *El Paráclito*

154. «Como arras de la vida futura y del reino – εἰς ἀῤῥαβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας»; San Juan Damasceno, *Oración 5ª del rito de la santa Comunión*, la 6ª en el Συνεκδημος griego.

155. «La *prélest'* es una inclinación apasionada o pasional del alma hacia la mentira, movimiento basado en el orgullo»; Archimandrita, más tarde Obispo, Ignati Brianchánimov, *Sobre la oración de Jesús*; *Obras*, Sankt-Petersburg

1865, vol. I, 130. En sus obras, este Jerarca ofrece en muchas ocasiones descripciones y análisis del estado de tentación de la *prélest'*; cf. especialmente el vol. I, *Sobre la oración de Jesús*, 334-335.

156. Cf. nuestro texto, p. 303-305.

157. Tertuliano, *Contra Praxeas*, 26; PL 2, 154-196. Por ejemplo: «Hic Spiritus Dei erit Sermo. Sicut enim Johanno dicente (Jn 1,14): Sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis... nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus», etc. Tertuliano enseña que el Espíritu Santo se convierte en una Hipóstasis distinta e independiente de la del Verbo solamente a partir de Pentecostés (*Sobre la oración*, 25), y oponiendo la Divinidad de Cristo a su Humanidad, a su carne, llama Divinidad al Espíritu, que realizaba los milagros, mientras que la carne sufría hambre, sed y dolores (cf. *Sobre la carne de Cristo*).

158. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 3, 1; PG 11, 145-147.

159. San Justino Filósofo, *Primera Apologia*, 60; PG 6, 418-420. Justino se refiere a la 2ª Carta pseudoplatónica, citada también por Clemente Alejandrino (*Stromata* V), por Porfirio en Cirilo de Alejandría (en la primera Carta contra Juliano), por Eusebio (*Preparación evangélica*, II) y por otros. Proclo, en el libro II, cap. 11 de su *Teologia platónica*, cita este pasaje en la misma forma que Justino Filósofo.

160. Vasili Vas. Bólotov, *La doctrina de Orígenes sobre la Santísima Trinidad*, Sankt-Petersburg 1879, 364. Y aún: «En el sistema de Orígenes, su importancia [del Espíritu] en la Trinidad no se encuentra elucidada desde el punto de vista filosófico, y sin duda no podía ser de otro modo, toda vez que se intenta comprender la relación entre las Personas divinas no bajo la forma de la vida personal del espíritu, del proceso de la autoconciencia, sino desde el punto de vista de la relación entre la substancia y sus definiciones. De este modo, en Orígenes la verdadera mediación entre Dios y el mundo es representada únicamente por el Hijo»; V. V. Bólotov, *Curso de historia de la Iglesia antigua*, vol. II, Sankt-Petersburg 1910, 340.

161. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 8, § 1; PG 11, 145-147.

162. «Ὠριγένην... ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πᾶσιν ἔχοντα...»; San Basilio Magno, *Sobre el Espíritu Santo*, 29, 73; PG 32, 204 B.

163. M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, 117 *sq.*; V. Bólotov, *La doctrina de Orígenes sobre la Santísima Trinidad*, Sankt-Petersburg 1879, 365, cf. 374. Sobre el sistema dogmático de Orígenes, cf. además F. Böhringer, *Die griechischen Väter...*, I Hälfte: *Klemens und Origenes*, Zürich 1869; L'abbé Freppel, *Origène*, Paris 1868; Fr. Prat S.J., *Origène le théologien et l'exégète*, Paris ²1907 (de la serie *La pensée chrétienne. Textes et Études*); «Origenes» y «Origenismus» (*Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, hrsg. von Ersch und Gruber, 1834, III, 5, 251-262); Aug. Zöllig, *Die*

Inspirationslehere des Origenes. Eine Beitrag zur Dogmengeschichte (Strassburger theologische Studien, Bd. V, Hft. 1) , Freiburg im Breisgau 1902; «Origenes» (artículo en el *Léxico de filosofía* de S. S. Gogotski, vol. III, 623-628); el artículo de Vl. S. Soloviov, «Orígenes» (en el *Diccionario Enciclopédico* de Brockhaus y Efron, vol. XXII, 141-145); Iv. V. Popov, *Apuntes de los cursos de Patrología*, 1907-1908, 122-139; *ibid.*, 1911-1912, Moscú, 125-182; A. A. Spasski, *Historia de los movimientos dogmáticos en la época de los concilios ecuménicos*, vol. I, Sérguiev Posad 1906, 85-127; F. Eleonski, *La doctrina de Orígenes sobre la divinidad del Hijo de Dios y del Espíritu Santo y sobre sus relaciones con Dios Padre*, Sankt-Petersburg 1879; el sacerdote Gh. Malevanski, *El sistema dogmático de Orígenes*, Kiev 1870.

164. La impresión *general*, indicada en el texto, de la situación de insuficiente desarrollo en que se encuentra la doctrina del Espíritu Santo se formará en nosotros de modo inevitable y, por lo demás, fuera de toda parcialidad con sólo examinar por encima la literatura teológica sobre la Tercera Persona. He aquí algunas de las obras consagradas a este problema: Archim. (después Obispo) Silvestre, *Ensayo de teologia dogmática ortodoxa*; N. Bogorodski, *La doctrina de san Juan Damasceno en torno a la procesión del Espíritu Santo*, expuesta en relación con las tesis de la conferencia de Bonn del año 1875, Sankt-Petersburg 1878; S. V. Kojomski, *La doctrina de la Iglesia antigua sobre la procesión del Espíritu Santo*, Sankt-Petersburg 1875; N. M. Bogorodski, *El Espíritu Santo. Ensayo histórico-dogmático*, Grodno 1904; S. Astáshkov, *La procesión del Espíritu Santo y el primado sacerdotal universal*, Freiburg i. Br. 1886; Adam Zérnikov, *Investigaciones teológicas ortodoxas sobre la procedencia del Espíritu Santo únicamente del Padre*, tr. del latín de B. Davidovich, vol. I: *Testimonio patrístico*, Pocháiev 1902 (antiguo estudio que sigue siendo capital); A. A. Nekrásov, «La doctrina de Juan Damasceno sobre la relación personal del Espíritu Santo con el Hijo de Dios», en *Pravosl. Sobr.*, 1888, Nº 4; K. F. Nösgen, *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes*, Berlin 1907.

165. Orígenes, *Comentario al Evangelio de Juan*, 5-8; PG XI.

166. Spasski, *Historia de las controversias dogmáticas* (cf. nota 55), 489.

167. Nesmélov, *El sistema dogmático de Gregorio de Nisa* (cf. nota 70), 266-295. Como muchos otros, también Gregorio de Nisa se apoyaba en el hecho de que «la Santa Escritura no nos ha enseñado a nombrar al Espíritu Santo hermano del Hijo» (*Contra Eunomio*, II; PG 45, 559 D), y después muestra que «procesión» no es lo mismo que «engendramiento», pero a fin de cuentas no especifica en qué consiste precisamente la diferencia. Este santo padre, que ha enseñado sobre el Espíritu Santo más que los otros, se muestra hasta tal punto incapaz de expresar la propiedad personal de la tercera Hipóstasis que incluso el nombre de esta última aparece en él privado de aquel carácter de propiedad hipostática que la denominación misma de "Espíritu Santo" lleva habitualmente a reconocer. «He llegado a la conclusión –dice él– de que en la Escritura santa inspirada por Dios el mismo nombre de 'Espíritu Santo' es común al Padre y al Hijo. Porque el Hijo llama Espíritu Santo tanto al Paráclito como a sí mismo.

Y el Padre mismo, por el hecho de ser la fuente de la que procede el consuelo, se atribuye a sí mismo, sin duda alguna, el nombre de Paráclito: porque, realizando la obra propia de aquel que es Consolador, no rechaza tampoco el nombre que pertenece a esta obra» (*ibid.*, II, 14; col. 552 A).

168. Es sorprendente que Basilio Magno, al indicar, precisamente en polémica con Eunomio, la característica peculiar del cristianismo, *se olvide* (!) de enumerar entre las Hipóstasis al Espíritu Santo: «Si bien muchas cosas diferencian al cristianismo de la perdición del paganismo y de la ignorancia judaica, sin embargo en la buena noticia de nuestra salvación no hay dogma más importante que la fe en el Padre y el Hijo» (Basilio Magno, *Refutación de la defensa de Eunomio*, II; PG 29, 620 B-C).

169. *Trebnik grande suplementario* [libro de los ritos litúrgicos], 78; Oficio de Pentecostés, cap. 215, Nº 218, ed. de la Lavra Pechérskaia de Kiev 1875, 219. Es el profesor I. V. Popov el que ha llamado mi atención sobre la falta de simetría de este Oficio.

170. Cf. en nuestro libro, la Carta 8ª.

171. «El modo de la procedencia permanece inexplicable – τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀῤῥήτου φυλασσομένου»; Basilio Magno, *Sobre el Espíritu Santo*, 1846; PG 32, 152 B. Por lo demás, san Basilio Magno hace alguna alusión a una "deducción" efectiva del modo de la procedencia, como lo había hecho ya san Atanasio, pero repitiéndolo él con mayor determinación. Estas son sus palabras: «¿Por qué el Espíritu Santo no es Hijo del Hijo? No porque no proceda de Dios por medio del Hijo, sino para que la Trinidad no sea tomada por algunos como una multitud infinita, para que no se detengan en el pensamiento de que tiene hijos de hijos, como es el caso entre los hombres... Hablar de un hijo del Hijo significaría conducir a los hombres que esto escuchasen al pensamiento de la multiplicidad en la Trinidad divina. Porque sería muy fácil sacar la conclusión de que del Hijo nace otro, y de este otro nace otro más, y así sucesivamente, hasta llegar a la multiplicidad [es decir, hasta una multiplicidad indeterminada]...»; Basilio Magno, *Refutación de la defensa de Eunomio*, V; PG 29, 732 B, 734 B.

172. Cf. *infra*, nota 173.

173. *Obras inéditas de Marco de Éfeso*, tr. de Avraam Norov según los manuscritos de la Biblioteca Imperial de París, Sankt-Petersburg 1860, 27; también en *Lecturas cristianas*, 1861.

174. Gregorio de Nisa, *Discurso catequético*, III; PG 45, 171. Cf. Gregorio el Teólogo: a la pregunta: «¿Qué es proceder?», responde de modo decidido: «Nosotros no podemos ver lo que se encuentra bajo nuestros pies, y pretendemos aún meternos en profundidades y juzgar sobre la naturaleza inefable e impenetrable...»; Gregorio el Teólogo, *Discurso teológico* V; PG 36, 141.

175. Corderius, editor de las obras de Dioniso Areopagita, llama a la mística «sapientia experimentalis».

176. Por ejemplo Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio*. II (cf. nota 167), col. 559. Id., *Sobre la oración del Señor*, III; PG 44, 1157-1160.

177. Esta idea de la impregnación de la antigua concepción del mundo y de la vida por la categoría de la generación ha sido elaborada de un modo particularmente claro e insistente por V. V. Rózanov en muchos de sus libros.

178. Alusión a una creencia popular.

179. «Logismo», derivado de Λόγος: lo utilizo siguiendo las huellas de Ern (cf. *supra*, nota 17). Este autor clarifica el aspecto positivo del logismo, que también subrayan algunas ideas de Vl. S. Soloviov (cf. nota 5), del príncipe S. N. Trubetskói y de N. A. Berdiáiev. Por el contrario, los libros de V. V. Rózanov lanzan violentos reproches contra las tendencias negativas maniqueo-monásticas que parasitan en torno al logismo; este autor denuncia el carácter abstracto, la ausencia de vida y el vacío del *verbalismo*, que ha sustituido en muchas mentes y corazones la comunión con la Palabra. Aunque el mismo Rózanov no quiere hacer distinción entre *abusus* y *usus*, el lector puede a pesar de todo, si es capaz de operar esta distinción, sacar mucho provecho de su crítica.

180. John Stuart Mill, *El sistema de las lógicas silogística e inductiva*, tr. sub red. de V. N. Ivánovski, Moscú 1900. – J. S. Mill (y Taine), *La inducción como método de estudio de la naturaleza*, tr. de N. Chmeleva, Sankt-Petersburg 1866. – J. S. Mill es «un sofista por naturaleza, que confunde al lector y se confunde él mismo entre una mezcla brillante de hechos, citas y expresiones agudas» (V. I. Cinger, *Las ciencias exactas y el positivismo*, en *Informes universitarios*, Moscú 1874, 65). Acerca del carácter radicalmente sofístico de Mill, cf. T. von Brentano, *Sofistas antiguos y modernos*, tr. del fr. de I. Novitski, Sankt-Petersburg, libro IIº, 1886, 124-187. Para un análisis sutil de los sofismas de Mill, cf. L. M. Lopatin, *Las tareas positivas de la filosofía*, t. I, Moscú 1886; t. II, 1891 (existe también una segunda edición). – Id., *Caracterizaciones y discursos filosóficos* (cf. *supra*, nota 77).

181. Para una profundización de la idea del Logos desde el punto de vista filosófico e histórico, cf. M. D. Murétov, *La filosofía en Filón de Alejandría en relación con la doctrina del Logos en Juan el Teólogo*, Moscú 1885. – Id., *La doctrina del Logos en Filón y en Juan el Teólogo en relación con la historia de las ideas del Logos en la filosofía griega y en la teosofía judaica*, en *Las obras de los Santos Padres*, 1881, libro II, y extractos separados. – Id., *Dios-Logos y la resurrección de Cristo (Juan 1, 1-12)*, Moscú 1903. – Vl. Soloviov, *Los fundamentos espirituales de la vida*, parte IIª, en *Obras*, vol. III, 319 *sq.* Para el mismo objetivo resultan útiles en muchas otras obras: Príncipe S. N. Trubetskói, *Los fundamentos del idealismo. En defensa del idealismo*, en *Obras*, vol. II. – Id., *La doctrina del Logos* (*ibid.*, vol. IV). – M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in griechischer Philosophie*, 1872. – A. Aall, *Geschichte der Logosidee der griech. Philosophie*, 1896. – A. Harnack (cf. nota 55).

182. Alusión al famoso libro de William Stanley Jevons, inventor de la "máquina lógica".

183. Donde más adelantados están estos trabajos es en el campo de la investigación formal de la idea de la discontinuidad, es decir, en la matemática y en la logística. Su número es inmenso, y no me es posible indicar aquí una bibliografía, teniendo en cuenta, además, que esta literatura ya la he incluido en su mayor parte en un trabajo especial, *La idea de la discontinuidad como elemento de la concepción del mundo*, que hasta ahora se encuentra sólo en manuscrito [N. del T.: se trata de la tesis conclusiva de los estudios de Florenski en la facultad de Física y Matemática de la Universidad de Moscú, 1903; la conclusión de este ensayo fue publicada en 1904 como un ensayo independiente, *Sobre un presupuesto de la concepción del mundo*, citado más abajo; ha sido reeditado recientemente en *Obras en cuatro tomos*, t. I, 70-78]. Entre las obras accesibles a un público amplio anotaré las de los matemáticos de la «escuela de Moscú» o de aquellos que están de un modo u otro asociados con ella: N. A. Bugáiev, *Introducción a la teoría de los números*, reproducida en *Recopilación de matemáticas*, editada por la Sociedad de matemáticas de Moscú, vol. 25, fasc. 2, 334-348. – Id., *Las matemáticas y la concepción científico-matemática del mundo*, *ibid.*, 349-369 (= *Voprosy filosofii i psijologii*, 1898, libro 45). – Id., «Observaciones al margen del artículo de L. M. Lopatin 'Sobre las asociaciones móviles de la conciencia'», en *Voprosy filosofii i psijologii*, libro 40. – V. A. Alekséiev, *Die Mathematik als Grudl. d. Kritik Wissensch.-Philos. Weltanschauung*, en *Anales científicos de la Universidad de Juriev*, 1903. – Id., «Über die Entwickel. d. Begriffes d. höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur und Geisteswissenschaften» (Vierteljahrschrift f. Wissensch. Philosophie und Soziologie, Leipzig 1904, Hft. 1; cf. un resumen en *Anales científicos de la Universidad de Juriev*, 1904). – Id., *La matemática como base de la crítica de la concepción científico-filosófica del mundo* (*Recopilación de la Sociedad literario-científica vinculada a la Universidad Imperial de Juriev*, volumen 7, 1904). – P. A. Nekrásov, *La escuela de filosofía matemática de Moscú y sus fundadores* (*Recopilación de matemática* editada por la Sociedad de matemática de Moscú, vol. 25, fasc. 1, Moscú 1904; existe también edición en separata). – L. M. Lopatin, *La concepción filosófica de N. V. Bugáiev*, (*ibid.*, vol. 25, fasc. 2). – P. Florenski, «Sobre un presupuesto de la concepción del mundo», en *Vesy* (*La balanza*), 1904, Nº 9. – V. Ern, *La idea de progreso catastrófico*, en *Combate por el Logos* (cf. nota 17), 234-261. Cf. también *infra*, nota 235.

La idea de discontinuidad hace rápidas conquistas también en el campo de las ciencias concretas. Por ejemplo, los trabajos de Tamann sobre termodinámica, que conducen a la construcción de una superficie termodinámica discontinua; la teoría de las fases de Gibbs; las ideas de Teichmüller, la teoría de la heterogeneidad de Korzhinski, las experiencias de Hugo de Vries, los trabajos de los neo-lamarckianos contemporáneos, de los neo-vitalistas, etc. en el dominio de la biología, los cuales abren los amplios horizontes de una evolución discontinua de los organismos, de su adaptación discontinua, etc.; las investigaciones psicológicas sobre la vida anímica subconsciente y supraconsciente, que constata los cambios discontinuos de la conciencia, la discontinuidad de la creatividad, de la inspiración, etc.

184. Alusión a la obra de Fr. Nietzsche.

185. Los principales representantes de la «nueva conciencia religiosa» son D. S. Merezhkovski, Z. N. Gippius y D. Filózofov. En diferentes sentidos y en distintos grados se adhieren a ella, o lo hacían en algún momento, Andréi Belyi (V. N. Bugáiev), N. A. Berdiáiev y otros.

186. L. N. Tolstói no sentía escrúpulos, ni siquiera en Optina Pustyn, en referirse a «Mi evangelio». Un pintoresco relato de este género sobre su encuentro con K. N. Leóntiev es relatado en el libro: E.(rast) V.(ytorpski), *Descripción histórica del Eremitorio de Optina de Kozelsk*, nueva variante, Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1902, 128.

187. Cf. *supra*, nota 164.

188. Simón el Mago, los nicolaítas, los gnósticos de todos los colores, los montanistas, templarios, espiritistas, etc., etc.

189. Gregorio el Teólogo, *Discurso III° sobre el Espíritu Santo*, 10-31; PG 37, 409-410.

190. Id., *Discurso XXXI* (*V° teológico*), cap. 15-17; PG 36, 159-164.

191. Cf. *infra*, p. 302 y nota 591.

192. Gregorio de Nisa, *Sobre la oración del Señor*, III (cf. nota 176), col. 1158 C.

193. La doctrina de Gregorio de Nisa sobre el Reino del Padre y la Unción del Hijo la expongo según Nesmélov (cf. nota 71), 279-283.

194. Gregorio de Nisa, *Contra Apolinar*, 52; PG 45, 1249 D - 1251 A.

195. *Ibid.*, 1249 B.

196. *Ibid.*, 1249 D - 1252 A.

197. Cf. «Reposará sobre él el Espíritu del Señor» (Is 11, 2); «El Espíritu del Señor está sobre mí» (Is 61, 1 = Lc 4, 18).

198. Gregorio de Nisa, *Contra Apolinar*, 53; PG 45, 1252 C.

199. Id., *Contra Eunomio*, 1; PG 45, 369 D - 372 A.

200. Id., *Contra los Macedonianos*, 22; PG 45, 1329 B.

201. *Ibid.*

202. Ireneo de Lyon, *Cinco libros contra los herejes*, III, 17.

203. Máximo el Confesor, *Interpretación de la oración del «Padre nuestro»* (*S. Maximi Confessoris Operum*, t. I, Parisiis 1675, 350-590). Existe también una traducción eslavona, editada por Optina Pustyn, Moscú 1853. Una interpretación semejante, aunque no idéntica, la encontramos en A. S. Jomiakov, y precisamente en su carta a I. F. Samarin del 6 de agosto de 1852: «Usted se mueve en el mundo de los teólogos –escribe él en el post-scriptum–; expóngales mi opinión, en parte semejante y en parte diferente de la de san Máximo el

Confesor. Yo siempre he presupuesto que la primera parte del *Padre nuestro* tiene un sentido especial; he aquí, según mi parecer, una explicación de este sentido. Pablo dice que el Espíritu le llama a Dios 'Padre' (Abba-Padre). Ireneo dice: el Espíritu pone una corona sobre la Divinidad, llamando padre a Dios Padre e hijo a Dios Hijo. En el Símbolo, como en todas partes, al Hijo se le atribuye el reino. De este modo, 'santificado sea tu nombre', 'venga tu reino', etc., significa: 'sea glorificado como principio del Espíritu que impone los nombres, sea glorificado como Padre del Hijo que reina y sea glorificado como la Persona que posee en sí misma su propia esencia y su principio, la fuente de todo'. ¿Usted qué cree? Me parece que este es el asunto»; A. S. Jomiakov, Carta XIII[a] a Samarin, en *Obras completas*, vol. 8, Moscú 1904, 271.

204. Simeón el Nuevo Teólogo, *El amor divino – Divinorum Amorum*, I; PG 120, 507-510.

VII. Carta sexta: *La contradicción*

205. Es bien conocida la convicción del filósofo Jacobi de que el panteísmo de Spinoza constituye el único sistema consecuente de filosofía racional, y que por consiguiente todo sistema teísta está obligado a introducir inevitablemente un elemento irracional. Del mismo modo se han pronunciado también investigadores más recientes: «El panteísmo –dice uno de ellos– es una propiedad esencial de toda filosofía racional consecuente, tanto como el agnosticismo lo es de toda filosofía consecuente del empirismo. La filosofía estrictamente racional y el panteísmo son nociones idénticas»; A. I. Vvedenski, *La fe en Dios. Su origen y fundamento*, Moscú 1891, 209. Sobre el panteísmo, cf. Bogoliúbov, *El teísmo y el panteísmo y sus relaciones lógicas recíprocas*, Nizhni Nóvgorod 1899. – Jaesche, *Der Pantheismus nach seine Hauptformen*, 3 Bde., Berlin 1828. – Schuler, *Der Pantheismus*, Würzburg 1884.

206. Vicente de Lérins, *Primera memoria*, 2; PL 50, 640; tr. rusa de P. Ponomariov, Kazán 1904, 3-4. La noción kantiana de la «generalidad y necesidad de los juicios» como signo de su valor objetivo científico no es probablemente más que la «supervivencia» de la comprensión eclesial del dogma católico (*kafolicheskom*), es decir, *universal* (*povsemsvtvennom*, conforme a la traducción del Metropolita de Moscú Filaret, cf. «Carta VIII[a] al obispo Ignati Brianchánimov», en *Bogoslovski Véstnik*, dic. 1912, 685).

207. Cf. *supra*, nota 206.

208. Cohen (cf. nota 32): *Urth. d. Ident.*, 78-87. Alb. Görland, *Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis*, Berlin 1907.

209. La idea del antinomismo es expresada con bastante claridad también en el ámbito de las disciplinas particulares. En la *lingüística:* A. Potebnia, *Pensamiento y lenguaje*, Járkov [2]1892. – Humboldt, *Ueb. die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens* (*Ges. Wer.*, T. 6), tr. rusa de P. Biliarski, Sankt-Petersburg 1859. – H. Steinthal, *Der Ursprung d. Sprache*, Berlin [2]1858. – V.

Henry, *Antinomies linguistiques* (Bibl. de la Fac. des Lettres de Paris, 2), Paris 1896. – P. I. Zhitetski, «W. v. Humboldt en la historia de la lingüística filosófica», en *Voprosy filosofii i psijologii*, libro 51, 1900; en las *matemáticas*: Christian Cherfils, *Un essai de religion scientifique*, introduction à Wronski, Paris 1898, 49-60. – H. Poincaré, *Ciencia y método*, tr. de B. Koren, sub red. de N. A. Ghesehus, Sankt-Petersburg 1910, cf. parte II^a, cap. V, § 5, 154-155 y § XII, 161-163. – El estudio introductorio de F. F. Linde para la versión rusa del libro de L. Couturat, *Los principios filosóficos de la matemática*, tr. de B. Koren, Sankt-Petersburg 1913. – I. I. Zhegalkin, *Los números transfinitos*, Moscú 1907, § 440, 342-345. – Gerhard Hessenberg, *Grudbegriffe d. Mengenlehre*, Göttingen 1906 (= Abh. d. Friesschen Schule, Bd. 1, Hft. 4), cf. Kap. XXIII-XXIV, § 98-99, 621-635. – Bern. Bolzano, *Paradoxien d. Unendlichen*, Leipzig 1851, Berlin ^{2}1899; tr. rusa sub red. de I. V. Sleshinski, Odessa 1911. – Stolz, *Bern. Bolzano's Bedeutung in d. Gesch. d. Infinitesimalrechnung* (= *Math. An.*, Bd. 8, 1881); en la *teología*: las antinomias del cristianismo las subraya sobre todo D. S. Merezhkovski, *Obras completas*; cf. asimismo Kant, *La religión en los límites de la razón*, III, 7; en la *física* y la *mecánica*; en la *metafísica*: cf. especialmente los trabajos de Renouvier; en la *sociología*: cf. algunos elementos en las obras de Karéiev; en la *lógica* (cf. *supra*, nota 28); en la *ética*: Kant, *Crítica de la razón práctica*, V; en la *estética*: Kant, *Crítica de la facultad de juicio*, § 55-57, etc. Cf. *infra*, las notas 235, 238.

210. En su fundamento último, este *velle credendi* es un acto supratemporal, porque sobre él se basa el tono general del entero carácter de la persona. Pero la cuestión de si este *velle* supratemporal se manifiesta en el tiempo en la forma de un sistema de actos de voluntad que aparecen de un modo necesario, o más bien existen en él brechas hacia el mundo de la libertad, o si finalmente no está excluida una nueva autodeterminación complementaria en cada momento, todas estas cuestiones son por el momento absolutamente innecesarias para nosotros, una vez que hemos admitido en principio la tesis de san Agustín.

211. Una distinción significativa entre las nociones de *vérit'* (tener fe) y *verovat'* (creer) la encontramos en la obra de D. A. Jomiakov, *La ortodoxia como principio de educación, de modo de vida, personal y social*, Moscú 1907, 95-96: «En la lengua rusa existen dos palabras que derivan de la misma raíz y expresan la misma noción, pero reflejan dos matices inherentes a esta última, matices que escapan a las otras lenguas (en todo caso, a las lenguas arias), y que tienen una importancia incalculable para una expresión exacta de las relaciones del hombre con la Iglesia visible y con la invisible. Estas palabras son *veriu* y *véruiu*. Les corresponden los sustantivos *vera* (fe) y *verovanie* (creencia). La pertenencia a la Iglesia invisible se define por la posesión de la fe (*vera*); y la Iglesia visible exige tan sólo 'creer –*verovat'*–'. 'Creo (*véruiu*) en un solo Dios Padre', etc. No se dice *veriu*, porque, de hecho, el hombre no puede decir nunca sobre sí mismo que él 'cree –*vérit*–'». «Sólo en ruso puede comprenderse completamente la frase evangélica: '¡Creo (*véruiu*), Señor, pero ayuda a mi incredulidad (*neveriu*)!'. La primera palabra el 'padre' [del relato evangélico] podía referirla a sí mismo, mientras que en relación con la fe (*vera*) no

podía hacer otra cosa más que orar para que le fuera dada» (*ibid.*, nota 1). «La fe (*vera*) verdadera la posee la Iglesia mística; y la Iglesia terrestre, visible, posee y pide sólo el acto de creer (*verovanie*), porque, ciertamente, no dispone de ningún medio para juzgar sobre la fe (*vera*), que sólo Dios conoce» (*ibid.*, 96).

212. En el dominio de la logística: V. V. Bobýnin, *Ensayos de una exposición matemática de la lógica*, Moscú, fasc. I, 1886; fasc. II, 1894. – M. Vólkov, *El cálculo lógico*, Sankt-Petersburg 1888. – L. Liar, *La lógica inglesa contemporánea*, Moscú 1902. – Id., *Sobre los métodos de resolución de las ecuaciones lógicas*, Kazán 1884. – L. Couturat, *El álgebra de la lógica*, tr. de I. Sleshinski, Odessa 1909. – I. I. Zhagodinski, *El método genético en lógica*, Kazán 1909, 148-156, 264-282. – S. Jevons, *Los principios de la ciencia*, tr. de M. Antónovich, Sankt-Petersburg 1881 (cf. I-XVII, con un esbozo histórico de los métodos simbólicos en la lógica y una bibliografía). – H. Poincaré, *Ciencia y método* (cf. nota 209); la crítica de la lógica de este libro no carece de interés, pero en gran parte es injusta. – E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra d. Logik*, Leipzig, Bd. I, 1890, 709-715, con una bibliografía; Bd. II, 1891. – A. N. Whitehead, *Universal Algebra*, 1898. – B. Russell, *The Principles of Mathematics*, t. 1, el único aparecido. – A. N. Whitehead y B. Russell, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge 1910. – B. Russell-Longmans, *Philosophical Essays*, London 1910. Las obras de Schröder, de Whitehead y de Russell son trabajos capitales; han sido enumerados aquí siguiendo el orden de la amplitud creciente de las perspectivas que ofrecen, esto es, por su exposición de la logística sobre la base de la teoría de las clases, de la teoría de las correlaciones y de la teoría de las funciones proporcionales. Cf. una exposición más simple de las obras citadas en L. Couturat, *Les principies des mathématiques*, Paris 1905; existe también una tr. rusa. – H. Dufumier, «La Philosophie des mathématiques de M. M. Russell et Whitehead», en *Rev. de Métaph. et de Morale*, 20e an., Nº 4, juil., 1912, 538-566. Para entrar también en conocimiento de la escuela italiana, cf. *Formulaire des Mathématiques*, publié par G. Peano, t. 2, Torino 1899; t. 3, Paris 1901. – C. Burali-Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, t. 3 (Bibl. du Congrès intern. de philos.), Paris 1901, 289 *sq.* – Couturat (cf. nota 90). – Chide, «La Logique avant les logiciens», en *Rev. Philos.*, 31e an., Nº 8, août 1906. – A. Lalande, «Le mouvement logique», en *ibid.*, 32e an., Nº 3, mars 1907. – G. H. Luquet, «Logique rationnelle et psychologique», en *ibid.*, 31e an., Nº 12, dec. 1906. – A. Rey, «Ce que devient la logique», en *ibid.*, 29e an., Nº 6, juin 1904. – P. Hermant et A. van der Waele (cf. nota 77). – Hugh Mac Coll, *La logique symbolique et ses applications*, t. 3 (Bibl. du Congrès intern. de philos.), 1901, 135-183. – W. E. Johnson, *Sur la théorie des équations logiques*, *ibid.*, 185-199. – P. Poretski, *Théorie des égalités à trois termes*, *ibid.*, 201-233. – Id., «Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes», en *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. 8, mars 1908, 169 *sq.* – Id., *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques*, Kazán 1899.

213. Couturat, *Les principies des mathématiques* (cf. nota 212), 9.

214. *Ibid.*, 13.

215. *Ibid.*, 13.

216. *Ibid.*, 9-10.

217. *Ibid.*

218. *Tres libros sobre los principios de Euclides*, tr. del griego de F. Petrushevski, libro IX, prop. XII, Sankt-Petersburg 1835, 103-105.

219. Sextus Empiricus, *Los fundamentos del Pirronismo*, II, 185-192 y 130-133 (cf. *supra*, nota 39), p. 99-101, 930-931. Cf. R. Richter (cf. nota 41), 127.

220. Este método lo ha utilizado de modo sistemático Vl. Soloviov, intentando a cada paso destruir el escepticismo: *Crítica de los principios abstractos*, nota 5 (*Obras*, vol. 2, 341-346).

221. Se trata del primer conflicto entre Pigásov y Rudin; cf. I. S. Turguénev, *Rudin*, II (*Obras*, Moscú 1880, vol. 3, 28-31).

222. G. Valiati, «Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri (Logica demonstrativa, 1697)», en *Riv. filos.*, sept.-oct. 1903. – Id., «Sur une classe de raisonnements par l'absurde», en *Rev. de Mét.*, nov. 1904 (referencias en Couturat, *Les principies des mathématiques* – cf. nota 212–, p. 36, nota 1).

223. Valiati, *ibid.*; la fórmula está citada según Couturat, *Les principies des mathématiques* (cf. nota 212), 36.

224. *Ibid.*, 14.

225. *Ibid.*, 13.

226. Cf. nota 209.

227. T. Gomprez, *Los pensadores griegos*, tr. de la 2ª ed. alemana de E. Gertsyk y D. Zhukovski, vol. 1, parte IIIª, I, Sankt-Petersburg 1911, 239-240.

228. Utilizo la traducción de los fragmentos llevada a cabo por G. F. Tserételi y los apéndices de la traducción del libro de P. Tannery, *Los primeros pasos de la antigua ciencia griega*, Sankt-Petersburg 1902, 59-66. El texto de los fragmentos está publicado en Fr. G. A. Mullachius, *Fragmenta philosophorum graec.*, t. 1, Parisiis 1875, 315-329. – H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879. En el momento en que mi libro estaba ya terminado, ha aparecido una edición separada de los fragmentos: Heráclito de Éfeso, *Fragmentos*, tr. de Vl. Nilender, Edit. «Musaguet», Moscú 1910.

229. Cf. *supra*, nota 69.

230. «Algunas veces él (Spinoza) se permitía, aunque no fuera más que como una pequeña distracción, fumar una pipa de tabaco, o bien, cuando quería dar a su mente un reposo más prolongado, atrapaba y azuzaba a algunas arañas, o echaba moscas a su tela; y el espectáculo de la lucha entre los insectos le causaba tal placer que, al contemplarlo, prorrumpía en estridentes risotadas»; I. Colerus, *La vida de B. de Spinoza. La correspondencia de B. de Spinoza, con una descripción de su vida*, tr. del latín de L. I. Gurévich, sub red. y con anotaciones de A. L. Volynski, Sankt-Petersburg 1891, 20.

231. Justino Filósofo, *Apología* I, 46; PG VI, 397 C; II 8, *ibid.*, 457 A.

232. La enigmática palabra ἀγχιβασίη, traducida por Ceretel (cf. nota 228) como «contradicción», Nilender la traduce como «acercamiento», haciéndola evidentemente derivar de ἄγχι = ἐγγύς, «cercano», y de βαίνω, «voy». Los antiguos lexicógrafos explican: «ἀγχιβάτης· ὁ πλήσιον βαίνων, y ἀγχιβατεῖν· ἐγγύς βεβηκέναι». Un lexicógrafo contemporáneo anula la polémica, declarando que ἀγχιβατεῖν y ἀγχι[σ]βασίη son simplemente lecturas erróneas, atribuidas por Suidas a los jonios y a Heráclito, en lugar de ἀμφιβατεῖν y ἀμφισβασίην. La causa del error se explicaría, según su opinión, por el hecho de que en lugar de ἀμφι- se escribió ἀνφι- (H. van Herverden, *Lexicon Graecum supplectorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, 14). Pero de cualquier modo en que se resuelva esta complicada cuestión referente al fragmento de "la contradicción", si acaso este fragmento no existiera, «*il faudrait l'inventer*».

233. Nicolaus de Cusa (Nicolaus Chrypffs, es decir, Krebs), *Opera*, Parisiis 1514; otra edición: Basileae 1565. Esta obra del Cusano data del año 1453.

234. Cf. *supra*, nota 77.

235. W. James, *El universo desde un punto de vista pluralista*, tr. del inglés de B. Ósipov y O. Gumer, sub red. de H. H. Shpett, Moscú 1911. – A. Shestov, *Apoteosis del desenraizamiento*, Sankt-Petersburg 1905. – J. H. Boex-Borel (J. H. Rosny aîné), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogenéité des phénomènes* (*Bibl. de Philos. contemp.*, recensión en *Rev. Philos.*, 23ᵉ an., Nº 12, déc. 1909).

236. James, *Las diversas formas de la experiencia religiosa* (cf. nota 29), 68.

237. Dostoievski, *Demonios*.

238. Cf. detalles en P. Florenski, *Las antinomias cosmológicas de I. Kant*, Sérguiev Posad 1909 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1909, Nº 4 [reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. 2, Moscú 1996, 3-33. N. del T.]), donde se ofrece también una bibliografía, que habría aún que completar: L. Couturat, *De l'infini mathématique*, 2ᵉ partie, livr. IV, ch. IV, § 10-20, Paris 1896, 556-580. – F. Evellin, *Infini et quantité*, Paris 1880. – G. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, ch. V, Paris 1896.

239. «Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce» (*Pensées* de Pascal, ed. variorum…, ch. 24, 4, Paris 1858, 354).

240. Platón, *Hippias Maior*, 301 b (cf. nota 38), vol. I, 753-754. Esta traducción sigue de cerca la de A. N. Giliaron, *Revisión de los trabajos de historia de la filosofía griega en los años 1892-1896*, Kiev 1896, 11. Menos expresiva es la traducción de M. S. Soloviov (*Obras de Platón*, tr. de Vl. Soloviov y otros, vol. II, Moscú 1903, 132).

241. Para la semasiología de la palabra αἵρεσις, con una recopilación de las citas correspondientes, cf. H. Stefanus, *Thesaurus Graecae linguae*, post.

ed. anglicam novi G. R. L. de Sinner et T. Fix, vol. I, Parisiis 1831, col. 1025-1027: «αἵρεσις – electio vel optio, δοκιμασία, κρίσις; conditio (καλῇ αἱρέσει, bonis conditionibus); γνώμη, animus, h. e. voluntas et propositum; de studio litterarum (Ἑλληνικὴ αἵρεσις), consilium, ratio instituti, mores; studium; secta, dogma, quum de philosophis dicitur; opinio de aliquo dogmate firmatum; escuela filosófica; dogma pravum de iis, quae ad christianorum religionem pertinent; dogma orthodoxae fidei non consonum». Sobre la noción de αἵρεσις, cf. también V. V. Bólotov, *Curso de historia de la Iglesia antigua*, ed. póstuma de A. Brillántov, Sankt-Petersburg 1910, 348-349.

242. En el artículo *Herejia* (en *Enciclopedia de teología ortodoxa*, sub red. de A. Lopujín, vol. 5, Petrograd 1904, col. 489-490), el autor subraya correctamente que la palabra αἵρεσις llegará a adquirir posteriormente el matiz de aislamiento orgulloso; pero es poco convincente su tentativa de demostrar que este aspecto fue siempre sobrentendido en la palabra indicada. Cf. Herzog's *Real-Encykl.*, Bd. 5, 2-te Aufl.

243. A. Belyi, *El simbolismo*, Moscú 1910, 30. Si entendemos el término «comprender» en su sentido racional, como sometimiento de lo comprendido a las leyes del entendimiento, entonces Dios es algo totalmente incomprensible. «Todos nuestros conceptos sobre Dios no son otra cosa que los ídolos y figuras prohibidos por el Decálogo»; Gregorio de Nisa, *Discurso VII*; PG 44, 729 B; tr. rusa, parte IIª, 331. «Quien, contemplando a Dios, dice que ha comprendido lo que ha visto, significa que no lo ha visto realmente»; Id., *Sobre la vida de Moisés*; PG 44, 377 B; tr. rusa, parte Iª, 317. «Una palabra sobre Dios es tanto más perfecta cuanto más incomprensible»; Gregorio el Teólogo, *Discurso teológico* II, 21; PG 36, 53 B; tr. rusa, parte IIIª, 29. Etc.

244. Para la composición de esta tabla he utilizado en parte las obras: F. V. Farrar, *Vida y obra del santo apóstol Pablo*, tr. rusa de la 19ª ed. ingl. de A. I. Lopujín, anexa XX, Sankt-Petersburg 1887, 451-459. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, t. I, Lausanne 1893, 514. – He aquí algunos fragmentos, seleccionados de modo fortuito del *Molítvelnik* (*Oracional*), en los cuales destaca con bastante claridad la composición antinómica: «...encarnado en una unión sin confusión» (*Troparío dominical*, voz 4); «Alégrate, tú que has unido la virginidad y el nacimiento» (*Acatisto de la Madre de Dios*); «Es ajena a las madres la virginidad, es ajeno a las vírgenes el engendrar hijos: en Ti, oh Madre de Dios, ambas cosas se han hecho realidad» (*Canon del Nacimiento de la Madre de Dios, irmós* 9); «Has alcanzado por la humildad a los más altos, por la pobreza a los más ricos» (*Troparío de San Nicolás, realizador de milagros*), etc. Los videntes de los misterios dotados de una penetración intelectual más profunda estuvieron siempre inclinados a dar una coloración antinómica a sus propias expresiones. Así, leemos en los tres Teólogos: «Son tres los que dan testimonio en el cielo: el Padre, la Palabra y el Espíritu Santo, y estos tres son Uno» (1 Jn 5, 7). «Dios se divide, por decirlo así, en modo indivisible, y se reunifica en modo separado; dado que es único en tres, y los tres son uno»; Gregorio el Teólogo, *Obras*, parte IIIª, 215. «Las tres personas de la Divinidad son un solo Dios, que se divide de modo indivisible por las hipóstasis y se une sin con-

fusión por la unidad de la única naturaleza: es enteramente uno en las tres hipóstasis, y es enteramente trino en la unidad trinitaria»; Simeón el Nuevo Teólogo, *Discursos*, fasc. II, 104.

VIII. Carta séptima: *El pecado*

245. Por «Ὧραι», Cugny (*De Prodico Ceio*, Paris 1875) entiende diferentes «edades», lo cual, según la opinión de Gomperz (cf. nota 226), «es bastante probable». Pero si esto es así, entonces Pródicos asimila sin lugar a dudas la vida del hombre con el ciclo del año, porque ὧραι significa propiamente *el período de un año*. Esta analogía era un motivo muy extendido en la Antigüedad.

246. Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1,21-34 (*Obras*, tr. de G. Yachevetski, Kiev ²1876-1877, 38 *sq.*). Sobre el hecho de que Xenofonte está elaborando un relato, y lo hace incluso de memoria, cf. *ibid.*, II, 1,34.

247. El tema de «los dos caminos», especialmente en las artes plásticas y precisamente en la ornamentación de los vasos, está estudiado en F. G. Welcker, *Hércule entre la Vertu et la Volupté* (trad. del alemán), Extrait des Annales de l'Inst. Archéol., t. 4, 379 *sq.*, con la reproducción de dos imágenes de este tipo.

248. Existen varias traducciones en lengua rusa: la de K. D. Popov (Anales de la Academia Teológica de Kiev, vol. 3, 1884, 347-348; publicada también en *El Mediador*, Nº LXX, Moscú ²1906); la del sacerdote Soloviov (*Lecturas de los Amantes de la Antigüedad*, en.-oct. 1886); la del conde L. N. Tolstói (*El Mediador*, 1906, Nº 588; se trata de una traducción de mala calidad y bastante tendenciosa). La mejor edición rusa del texto de la *Doctrina*, que incluye traducción, introducciones, notas explicativas, textos paralelos y bibliografía, es la de A. Karashiov, *Sobre un monumento recientemente descubierto: La Doctrina de los doce Apóstoles*, Moscú 1896.

249. Podemos considerar como claras variantes de la *Doctrina de los doce Apóstoles*: 1) el fragmento latino *Doctrina Apostolorum*; 2) *Ep. de Bernabé*, cap. 4, 18-20, XIX, XX; 3) *Cánones eclesiásticos*, cap. 1-8; 4) *Const. Apost.*, libro VII, cap. 1-32; 5) Algunos pasajes de Hermas, de Clemente Alejandrino, de los *Oráculos sibilinos*, del Ps. Cipriano y de Lactancio. Los textos más importantes y esquemas hipotéticos de sus relaciones históricas se encuentran en el libro de Karashiov, *Sobre un monumento recientemente descubierto*, 31-33 y XCV-XCVI.

250. «Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς, καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν» (1, 1). Esta frase, con pequeñas variantes, se repite en los documentos mencionados más arriba; cf. de modo especial *Doctr. Apost.* I; *Ep. de Bernabé*, 18,1,2; *Cánones eclesiásticos* 4,1; *Const. Apost.* III, 12, etc. (Edición de Karashiov, *Sobre un monumento recientemente descubierto*, XIV, IV, XLVIII-XLIX, LII-LIII, LVIII-LIX). Después de esta indicación general de la duplicidad de los caminos, todos los textos mencionados ofrecen aproximadamente el mismo catálogo de virtudes y de vicios.

251. Acerca de la pronunciación, el sentido, el origen, etc., del tetragramma יהוה (YHWH), cf. la disertación bastante consistente del arch. (actualmente ob. de Astraján) Teofán, *El Tetragramma o el nombre divino* יהוה *del Antiguo Testamento*, Sankt-Petersburg 1906 (con bibliografía sobre la cuestión en las p. IV-VII). Muchos testigos con autoridad se expresan sobre el carácter irreal del mal. Así: «El alma, teniendo conciencia de su libertad, percibe en si misma la facultad de utilizar los miembros del cuerpo para uno u otro fin, tanto para aquello que es como para aquello que no es. 'Aquello que es' es bueno, mientras que 'aquello que no es' es malo. Y yo llamo bueno todo aquello que es porque encuentra su *modelo* en Dios, 'el que es'; llamo malo aquello que no es porque es un producto de las cogitaciones humanas»; Atanasio el Grande, *Discurso contra los helenos*, IV. Fuera –ἔξω– del ser de Dios «no existe hoy más que el vicio –ἡ κακία–, el cual, aunque pueda parecer sorprendente, tiene su ser en el no-ser, dado que el origen del vicio no es más que la privación de aquello que es existente; y, en sentido propio, lo existente es el ser – ἥτις… ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει οὐ γὰρ ἄλλη οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἐστιν»; Gregorio de Nisa, *Sobre el alma y la resurrección*, PG 46, 93 B. «Nada puede permanecer en la existencia si no permanece en aquello que es; pero aquello que es de un modo propio y originario es el ser divino, sobre el cual hay que creer necesariamente que Él constituye la permanencia misma en todas las cosas que son»; Gregorio de Nisa, *Gran discurso catequético*, XXXII, 6; PG 45, 80 D; tr. rusa, parte IV[a], p. 82. «Y si existe en el hombre o en el demonio (porque en la naturaleza no conocemos el mal de modo directo) algún mal, es decir, algún pecado que sea contrario a la voluntad de Dios, entonces este mal proviene o bien del hombre, o bien del diablo»; *Encíclica de los patriarcas orientales*, cap. IV. «El pecado no tiene existencia por si mismo, por eso no se puede decir que exista»; Pedro Moguila, *La confesión ortodoxa*, parte III[a], respuesta a la cuestión 16. «Y el mal considéralo precisamente como pecado, porque no existe en el mundo propiamente ningún mal más que el pecado, el cual es una transgresión de la ley y la voluntad de Dios. Pero las otras cosas con que Dios nos castiga por nuestros pecados, como los terremotos, las guerras, las enfermedades y otras semejantes, se llaman malas en relación con nosotros, ya que nos producen dolor y sufrimiento, cosas que nos sirven para convertirnos; pero en relación con Dios no son malas, porque tienen un poder benéfico: castigándonos con ellas, somos educados en el bien»; *ibid.*, resp. a la cuest. 26.

252. *Katavasia* del Domingo del Hijo pródigo, *irmós* de la 3ª oda [La *katavasia* es el tropario inicial (*irmós*) de cada oda, tropario que en los días festivos se repite al final del cántico. N. del T.].

253. En el *Dialogus Miraculorum* de César de Heisterbach se encuentra un relato digno de consideración sobre «una bruja a la que se la llevaron los demonios», relato que muestra en modo simbólico cómo las relaciones con el diablo son algo contrario a la naturaleza. «En Haselt, ciudad de la Diócesis de Utrecht, una mujer despreciable se subió un día a un tonel y, *saltando de él de espaldas*, decía así: 'Yo salto ahora del poder de Dios al poder de Satanás'. El Diablo la agarró entonces deprisa, la alzó por los aires y, a los ojos de muchos, tanto de

la ciudad como de fuera, se la llevó por encima de los bosques a un lugar del que no ha regresado hasta el día de hoy»; N. Speranski, *Las brujas y la brujería*, Moscú 1906, 96. Es significativo el sentido de este salto sacrílego: «Todo el mundo salta hacia delante, ya que éste es el orden del ser instituido por Dios –pensaba probablemente aquella anciana malvada–. Y bien, yo voy a transgredir el ser, saltaré para atrás de un modo *contra natura* y, por consiguiente, contrario a Dios, es decir, de un modo satánico, y así me entregaré a Satanás». La mujer *quería* agradar al Diablo y separarse de Dios, y consiguió su objetivo: para los tres, según la leyenda, este simple símbolo resultó suficiente.

De entre las obras de carácter más documental, donde se describe el sábado de los brujos y la misa negra, señalamos: Bourneville et Teinturier, *Le Sabbat des sorciers* (Bibl. diabol.). – L. Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, t. I, Paris ²1886, cf. introducción. – N. Speranski, *Las brujas y la brujería, ensayo de historia de la Iglesia y de las escuelas de la Europa Occidental*, Moscú 1906. – H. Charles Lee, *Historia de la Inquisición de la Edad Media*, tr. del fr. de A. V. Bashkirov, sub red. de S. G. Lozinski, vol. II, cap. XVI, XVIII, Sankt-Petersburg 1912, 417-528. – J. v. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg, Bd. 3, 1840; Bd. 4, 1842. – J. A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne...*, tr. del español siguiendo el manuscrito y bajo la dirección del autor por A. Pellier, 4 tt., Paris 1817-1818. Don Juan Antonio Llorente, canónigo de la catedral primada de Toledo y secretario de la Inquisición en Madrid, después de estudiar los archivos, sacó a la luz su *Historia* primeramente en lengua francesa, y después, en 1822, en español (Lee, *Historia de la Inquisición de la Edad Media*, t. I, p. VIII). En el volumen 3, cap. 37, art. 8, p. 436-461, se describe el conocido proceso de Logroño de principios del siglo XVII. Según expone un escritor, «la descripción más completa y colorida del sábado», elaborada precisamente sobre la base de este proceso, se encuentra en el libro de Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, ch. VI. – M. A. Orlov, *Historia de los contactos entre el hombre y el diablo*, Sankt-Petersburg 1904. – J. Bois, *Les petites religions de Paris*, Paris 1894. – Id., *Le satanisme et la magie*. – Id., *Le monde invisible* (tr. rusa, 1912). – Mgr. Léon Meurin, S.J., Archvêque de Port-Louis, *La Franc-Maçonnerie, synagogue de Satan*, Paris 1893. – Domenico Margiotta, *Le Palladisme, culte de Satan-Lucifer, dans les Triangles maçonniques*, Grenoble 1895. – Lehman, *Historia ilustrada de las supersticiones y de la brujería desde la Antigüedad hasta nuestros días*, tr. del alemán sub red. de V. N. Lind siguiendo la edición de Petersen, Moscú 1900, 101-128. A pesar de su aparente objetividad, este libro es bastante tendencioso en un sentido positivista, y ha de ser consultado con gran prudencia. Cf. la recensión del libro, hecha por Chistiákov, en *Rebus*, 1900-1902. – G. Freimark, *Ocultismo y sexualidad*, tr. del alemán de S. Press (la traducción es bastante negligente y está llena de errores grosolanos). Sobre la brujería, cf. 263-314. – Cognard, *Une sorcière au XVIIe siècle: Marie-Anne de la Ville* (cf. también *Mensajero de la literatura extranjera*, en.-mayo 1899). – Kieswetter, *Gesch. d. Occultismus*, Band II: *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig ²1909. – G. H. Berndt, *Buch der Wunder u. Geheimwissenschaften*, 2-te Aufl., Leipzig, 2 Bde. – Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art* (recensión en *Rev. Philos.*, 1887, 5). – Bodin, *Démono-*

manie des sorciers, 1881. – Los abominables rituales-sacrilegios del sábado y la «liturgia negra», proveniente de él, han sido representados numerosas veces en la literatura: en la mayoría de los casos los escritores se han basado en el estudio atento de las fuentes, de modo que sus descripciones resultan verídicas en un grado significativo desde el punto de vista de los hechos, y no sólo de la creación artística. Cito: D. S. Merezhkovski, *Los dioses resucitados* (*Leonardo da Vinci*), Sankt-Petersburg 1902. – St. Pshibyshevski, *La Sinagoga de Satanás* (*Obras*; existe también una edición separada, en *Biblioteca Universitaria*, Nº 245). – Huysmans, *Là-bas* (existen dos tr. rusas, de las cuales una, con muchas lagunas, ha sido publicada por la Edit. «Cuestiones Contemporáneas», en las *Obras completas* de Huysmans; la otra, más completa, ha aparecido en el suplemento de la revista *Mensajero de la literatura extranjera*).

254. Fr. Blass, *Gram. d. Neutestamentl. Griechisch*, § 46, 4, 5, 7, Göttingen 1896, 143 *sq.*

255. *Ibid.*, § 47, 3, p. 153 (con referencias a Wiener, *Gram.* I, § 18, 7).

256. *Ibid.*, § 47, 3, p. 153.

257. Platón, *Lisias*, 214 d e (cf. nota 36).

258. Platón, *El banquete*, 189 d - 193 d, cap. XIV-XVI (cf. nota 36).

259. *Ibid.*, 190 d.

260. F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris 1866, 51 y 59.

261. *Thora*, tr. literal de L. I. Mandelstám, 3ª ed., Berlín 5632/1872. «Dieu donc créa l'homme à son image; il *le* créa á l'image de Dieu; il *les* créa mâle et femelle» (*Bible*, version de J. F. Osterwald, nouv. éd., Paris-Bruxelles 1900). Naturalmente, sería una ingenuidad imaginarse el androginismo inicial del ser humano en la forma de unos gemelos siameses que nacen pegados, o de cualquier otra manera, desde un punto de vista anatómico y exterior. De lo que se trata es de la separación de la mujer precisamente del *ser*, de la persona del primer hombre. Pero es indudable que durante el tiempo de su sueño misterioso o, según algunos intérpretes, de un éxtasis, se produjo en él un cambio brusco desde el punto de vista tanto ontológico como psicológico, y que su autopercepción, después de la creación de la mujer de su costado, no pudo permanecer idéntica a la autopercepción que le era propia antes de esta creación. «El *costado* o la *costilla* –observa el arz. Inokenti– no es aquí algo simple: tiene que representar una entera mitad del ser que se ha separado de Adán durante el tiempo del sueño. Cómo sucedió esto, Moisés no lo dice, y este hecho es un misterio; lo único claro es que había sido necesario que se formase con precedencia un organismo común, que después fue dividido en dos géneros, el varón y la mujer» (Arz. Inokenti, *Sobre el hombre*, 78; cf. *supra*, nota 126).

262. Este término estaba muy extendido en el mundo antiguo, y fue utilizado en diferentes sentidos por Diodoro, autor de *Theologum. Arith.*, por Plutarco, Ireneo de Lyon, Atenágoras, Hipólito, etc.

263. Por ejemplo, Pordage, Antoinette Bourigon (s. XVII), y otros. Según el Talmud, Dios ha creado al primer hombre con forma de andrógino, con dos cabezas y con cola (cf. D. P. Shestakov, *Investigaciones en el campo de las narraciones populares griegas sobre los santos*, Varsovia 1910, 237 y nota 7). *Sanchoniathon* en Eusebio (*Prep. evangélica*, 21), etc.

264. Boris Sidis, *Psicología de la sugestión*, tr. del inglés de M. Kolokolov, parte I^{a}, XXV, Sankt-Petersburg 1902, 281, 283, 292 y 314. P. Janet, *Las neurosis*, tr. del francés de S. S. Vermel, parte II^{a}, cap. III, § 5, Moscú 1911, 274-275. Del mismo parecer son también Breyer, Freud, Morton, Price (cf. nota 77).

265. «Aquellos que viven psíquicamente y que por ello son llamados psíquicos son unos descerebrados que parece que han sido golpeados por la parálisis»; Nicetas Stethatos, *Segunda centuria de capítulos naturales y psicológicos sobre la purificación de la mente*, 6 (*Dobrotoliubie*, vol. V, Moscú ^{2}1900, 112). Los santos, incluso desde el punto de vista de la psiquiatría, se presentan como personas típicamente sanas. Por el contrario, el desorden de la vida del alma, aun conservando relativamente intactos los procesos intelectuales, se manifiesta ante todo por la corrupción e incluso la total aniquilación del dominio *moral*; según indica el psiquiatra V. Chizh, esta descomposición moral llega hasta «una sorprendente incapacidad de comprender el bien y el mal», hasta «la ausencia de ley moral en el alma»; V. Chizh, «La psicología de nuestros santos», en *Voprosy filosofii i psijologii*, libro IV –84–, sept.-oct. 1906, y libro V –85–, nov.-dic. 1906. – Id., «La moralidad de los enfermos psíquicos», en *ibid.*, libro VII, 1891, 122-148. A la más decidida afirmación de la salud de los santos llega igualmente J. Pachen, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris 1911 (recensión en *Ann. de Phil. chrét.*, 84^{e} an., 4^{e} sér., t. 15, N^{o} 2, nov. 1912, 192-193). Cf. también M. V. Lodýzhenski, *La luz invisible*, Sankt-Petersburg 1912. – Dr. S. Apraksin, *El ascetismo y el monacato. Sus fundamentos evangélicos, biológicos y psicológicos. Ensayo de popularización de las concepciones patrísticas*, Kiev 1907. Cf. *infra*, nota 480.

266. En sus *Confesiones*.

267. Casi en todas sus obras, pero de una manera especial en *Los hermanos Karamázov*.

268. A. L. Volinski, *Leonardo da Vinci* (originariamente en *Correo del Norte*, 1897-1898), Ed. «Marks», Sankt-Petersburg 1900; Kiev ^{2}1909; cf. especialmente la parte III^{a}: *El arte demoniaca*. Freud insiste aún más claramente sobre la idea de que el alma de Leonardo da Vinci estaba radicalmente pervertida, y ve en su arte una "sublimación" del instinto sexual, que, no encontrando salidas normales, llegó a envenenar toda su personalidad (*Leonardo da Vinci*, Moscú 1912).

269. «Cuando los sentimientos intelectuales se mantienen en el alma en su orden natural, y la mente adelanta sin vagabundear en la comprensión de las criaturas, explicándose de un modo conforme a la razón su esencia y sus movimientos, entonces el alma ve tanto las cosas como las personas en su orden

natural, así como cualquier naturaleza de los cuerpos materiales... Pero cuando sus fuerzas no actúan en conformidad con su propia naturaleza, levantándose una en contra de las otras, entonces el alma no ve todas aquellas cosas tal como son por naturaleza: todo aquello no eleva ya al alma por su propia belleza natural hacia el conocimiento del Creador, sino que, por causa de su estado pasional, la arroja a lo profundo de la perdición» (Nicetas Stethatos, *Primera centuria*, 52, p. 95). Merece atención el hecho de que ya las mismas expresiones *sumasshestvie* [demencia, lit. «salida de mente»; N. del T.], *isstuplenie*, [el frenesí o exaltación del que está "fuera de sí"; N. del T.], *umopoverzhdenie* [lit. «deterioro de la mente»; N. del T.], muestran que aquí se piensa en algún tipo de descomposición de la persona; algo de la persona, es decir, una parte de la personalidad, «sale de la mente», «se marcha de la mente (*is-stupaet iz uma*)», «deteriora la mente», es decir, quiebra su unidad integral como un todo; en una palabra: se vuelve ajena a sus otras partes componentes. Si la lengua rusa representa este aspecto psicológico y metafísico con la forma de una desintegración espacial, las lenguas románicas utilizan con la misma finalidad una imagen perteneciente a un dominio que les es más habitual: el del derecho. Las palabras latinas *alienatio* (con el genitivo «mentis» sobrentendido, o algunas veces directamente nombrado, como p. e. en Plinio): «demencia», «desarreglo psíquico», *Geistesstörung*; *alienare* (sobrentendiendo de nuevo, como p. e. en Tito Livio, «mentem alicujus»): «sacar a alguien de su mente, de sus cabales», y las expresiones francesas *aliénation mental*, *aliéner*, *aliéné*, significan propiamente en el lenguaje jurídico: «privación», «privar» a alguien de algunos derechos, por ejemplo del derecho a la propiedad. Por eso Ribot dice que en los casos de modificación de la personalidad, cuya base está constituida por una alucinación, «todo se reduce casi siempre a una *alienación* (en el sentido etimológico), es decir, a la privación de determinados estados de la conciencia que el Yo deja de reconocer como propios, los objetiviza situándolos fuera de sí, y finalmente les atribuye una existencia propia, independiente de sí mismo»; Th. Ribot, *Las enfermedades de la personalidad*, cap. III, 2, Sankt-Petersburg 1886, 159; cf. p. 160: «Aquí con lo que topamos es con una expropiación o *alienación* de la personalidad, porque la personalidad precedente se ha vuelto *aliena*, extraña para la nueva, y en consecuencia el individuo ya no conoce su vida pasada, o bien, si le es recordada por alguien, la contempla de un modo objetivo, como algo separado de sí». Por poner un caso, una enferma de Salpêtrière no se refería a sí misma más que denominándose: «aquella que es mi persona, *la personne de moi-même*» (*ibid.*, IV, 2, p. 210-211).

Este estado de privación de una parte de la propia persona, ya venga provocado por la propia curiosidad o por una fuerza maligna, puede ser alcanzado también de un modo más o menos premeditado. Es, sin embargo, muy peligroso, y sólo en raras ocasiones deja de terminar trágicamente (cf. ejemplos de ello en *ibid.*, cap. III, 2, p. 160-162). Apenas es necesario detenernos en explicar que el estado patológico, que debilita en general toda capacidad de acción, contribuye a la introducción de una fuerza maligna en la parte aislada del yo. En otros casos el papel de esta condición desfavorable lo juega una tristeza profunda, la nostalgia por un ser querido que ha partido o que ha muerto, el deseo de

encontrarse con lo maravilloso, etc., que debilitan de nuevo las autodefensas y suscitan la búsqueda de experiencias arriesgadas. El marido difunto que visita por la noche a su esposa doliente; un hijo o una hija que regresan misteriosamente ante los padres después de una prolongada separación; el novio que se aparece a la novia, o viceversa; el ángel de luz que desciende hasta el asceta que ha hecho excesivos ayunos y se llena de orgullo por esta causa... todos estos casos de vampirismo y de apariciones demoniacas, según las creencias anticladas en el pueblo y también conforme a la tradición eclesial, no pasan sin dejar profundas secuelas, y aquel que se ha confiado al misterioso huésped acaba en algunos casos perdiendo la mente, o bien muere por causas desconocidas, o bien termina suicidándose. Pero aquí tenemos siempre que discernir dos aspectos en juego: tanto un aspecto *objetivo*: el debilitamiento del entero organismo; como un aspecto *subjetivo*: la decisión íntima a favor de la fragmentación del propio yo, el consentimiento a los avances del enemigo, la aceptación de lo impuro, sea por curiosidad, por orgullo o por falta de humildad ante la voluntad de Dios. Este consentimiento se expresa en la *respuesta* a la apelación que proviene del mundo del otro lado dirigida al que ha de ser tentado, en la conformidad, mostrada de una u otra manera, con la propuesta del tentador de mantener un diálogo. La entrada de lo impuro es admitida porque le decimos que «sí». Es por eso por lo que el pueblo afirma con insistencia que no debemos nunca responder a la llamada misteriosa que algunas veces nos llama por nuestro propio nombre en un lugar cualquiera, en la soledad, especialmente en medio de la noche o a mediodia, y no debemos preguntar: «¿Quién hay ahí?» cuando se escucha un golpe extraño en la puerta o en la ventana. Pero si es necesario guardarse incluso de conversar con una fuerza que ha aparecido sin ser llamada, cuánto más peligroso no será el contribuir a su aparición por los procedimientos de la magia negra, que en su esencia se reducen a la creación de unas condiciones favorables a la aparición de fuerzas no terrenas y, en particular, buscan la debilitación de la persona, su desintegración, la provocación en ella de un estado hipnótico. Con este dominio se relaciona también la psicologia de las masas: el *meeting* político no está demasiado lejos de la cocina de las brujas, y es comprensible que los demonios entren en aquellas maniobras como un participante más. En una forma simplificada y acomodada de modo semiconsciente, estos procedimientos mágicos están extendidos entre los espiritistas, espiritualistas, todo tipo de pseudomisticos, etc., y son utilizados por ellos en sus sesiones, «veladas de amor» y rituales. Sin embargo, como en las narraciones populares, en las que los brujos acaban siempre mal, así sucede con todos estos consumidores de narcóticos prohibidos. – Sobre el espiritismo como veneno espiritual han hablado muchos autores, p. e.: Dostoievski, *Diario de un escritor*. – Volkóvich, *El espiritismo como veneno del intelecto*. – J. Bois, *Le monde invisible* (está también en tr. rusa). – Lapponi, *El hipnotismo y el espiritismo*. – Humo (pseudónimo), «Cómo llamar a los espíritus», en *El espiritualista*, 1906, 7-8. – P. Ruskov, *Del campo de los ritos espiritistas secretos*, Moscú ²1889 (= *El Peregrino*, 1885, Nº 12). – Hegúmeno Marco, *Los espíritus malignos*, Sankt-Petersburg ²1902. – L. Levenfeld, *El sonambulismo y el espiritismo*, Moscú 1913. – Sac. Ioan Dimitrevski, *El espiritismo*, Járkov 1910 (= *Fe y razón*, 1910). –

Diachenko, *Del mundo del misterio*. – Filaret, metropolita de Moscú y otros. – Léon Denis, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*, 3me partie, Paris 1904, 379 *sq*. En los últimos tiempos, ha llevado a cabo importantes desenmascaramientos el célebre Býkov, que algunas veces participó en los rituales de los *jlysty* [secta rusa de los flagelantes, expandida sobre todo a partir del siglo XVII; N. del T.], y después fue muy activo en la expansión del espiritualismo. Han sido también sólidamente atestiguados los fraudes y la charlatanería que florecen en el campo del espiritismo, especialmente entre los *mediums*.

270. Oración 5ª de la mañana, de san Basilio Magno.

271. Janet, *Las neurosis* (cf. nota 264), parte IIª, cap. IV, § 3, p 282-286, 289, 291 y 307-309. – Id., *Neurosis e ideas fijas*, tr. del francés por M. P. Litvinov, Sankt-Petersburg 1903. – Störring, *La psicopatología aplicada en psicología*, tr. de A. A. Grotius, Sankt-Petersburg 1903, con una bibliografía en las p. 281-305. – A. Biner, *Las alteraciones de la personalidad*, tr. sub red. de B. V. Tomashevski, 1894 (libro raro). – Ribot, *Las enfermedades de la memoria*, París 1894. – Id., *La voluntad*, 1894. – N. O. Losski, *Las principales doctrinas psicológicas desde el punto de vista del voluntarismo*, Sankt-Petersburg ²1911. – I. Dejerin y E. Hockler, *Las manifestaciones funcionales de las psiconeurosis, su tratamiento psicoterapéutico*, tr. de Vl. Serbski, Moscú 1912. – N. Bogdánov, «La neurastenia y las enfermedades internas», en *Mensajero de la Universidad de Varsovia*, I, 1913, y edición separada. – P. Janet, *El automatismo psíquico*, Moscú 1913.

272. Tiútchev, *Poesías*, Moscú 1899, 150.

273. Eurípides, *Medea*, acto III, coro, antiestrofa (cf. nota 2).

274. Heráclito, *Fragmentos*, 118, Edit. «Musaguet» (cf. nota 228). 42. La cita no es exacta.

275. Cf. «Que todo se haga con decoro y de acuerdo con su orden – πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατά τάξιν γινέσθω» (1 Cor 14, 40). A estas normas *sociales* del apóstol Pablo se les da en el texto un sentido *ontológico*. El aspecto ontológico se encuentra ciertamente en la base de todos los demás aspectos, incluso en la base del aspecto social, porque sin la ontología no tendrían existencia ni siquiera aquellas cosas que no existen más que como *fenómenos*. La primera mitad de nuestra definición de la «organización» de la persona alude a la famosa definición de Lord Palmerston, quien decía que «la suciedad es todo aquello que no se encuentra en su lugar», y alude también a la aplicación de estas palabras suyas a la limpieza del electrómetro por William Thomson, Lord Kelvin (W. Thomson, *La estructura de la materia*, tr. del inglés de B. P. Weinberg, Sankt-Petersburg 1895, 316-317). Se sobrentiende que también esta noción de *la suciedad* aparece en el texto impregnada con un sentido ontológico. La personalidad tiene que estar pura, o sea, sin suciedad, es decir: nada de ella debe encontrarse fuera de su lugar. «La práctica de la virtud conlleva el restablecimiento de las fuerzas del alma en su nobleza originaria y la unificación de las virtudes principales para la actividad que les es propia por naturaleza; y es-

ta cualidad de la actividad no entra en nosotros desde fuera, como algo incidental, sino que nos es innata a partir de la creación, y por su medio accedemos al reino de los cielos, el cual, según la palabra del Señor, dentro de nosotros está...»; Nicetas Stethatos, *1ª Centuria de capítulos prácticos*, 72 (*Dobrotoliubie*, p. 101). Cf. en Vl. Soloviov (*Lecciones sobre la divino-humanidad*, IX, *Obras*, Sankt-Petersburg, vol. III, p. 122) una idea semejante a la que ha sido desarrollada en el texto, esto es, la idea del mundo pecaminoso «como desplazamiento de algunos elementos esenciales que existen de modo substancial en el mundo divino».

276. El sentido ruso de la palabra «ley, *zakón*» es ontológico, no jurídico, y resulta equivalente a la *idea* platónica. La ley es la norma, no del comportamiento, sino del ser (*bytiá*), y partiendo de él es como se convierte en norma de conducta, entendida ésta como manifestación del ser. «Este carpintero hace la mesa 'más *según ley*', más sólida», me decía una mujer del pueblo; «más según ley», o sea, más correspondiente con la «idea» de la mesa. *Prestuplenie* (crimen, delito) conlleva una *pre-stuplenie*, es decir, el pasar (*vystuplenie*) más allá de algo, el traspasar una frontera, avanzar más allá de una línea de demarcación; supone un «traspaso» (*stuplenie*), la salida más allá de los límites de la norma del ser del hombre, la norma que le es inherente por su propia esencia; del mismo modo, la *pre-liubodeianie* (fornicación) es una acción (*deianie*) sexual que traspasa la frontera, que fuerza la línea de lo que es debido. ¿La línea de qué? De la ley. *Zakón* (ley) es *za-kon* (tras el límite), es decir, frontera, línea, límite. El *zakon* constituye la delimitación natural, verdadera, de los fenómenos; y fuera de esta delimitación, al transgredirla, el fenómeno se convierte en algo que marcha ya «por sus propios caminos», errante como el hijo pródigo, que no es ya algo de Dios, sino que se ha convertido en algo empecatado y corrupto. En la base de la idea del mundo, **мир** (*mir*, mundo) subyace la representación de la concordancia de las partes, la idea de armonía y de unidad. *Mir* (**мир**) es una totalidad coherentemente relacionada, es **мир** (*mir*, paz), la paz entre los seres, las cosas y los fenómenos que se encuentran en el mundo. Por lo demás, las mismas palabras **мир** y **мир** son idénticas etimológicamente; su distinción ortográfica es tardía y convencional (cf. Sreznevski, *Materiales para un diccionario de la lengua rusa antigua*, Sankt-Petersburg 1890, vol. II, col. 147-153) [La nueva ortografía rusa ha hecho que desaparezca la diferencia gráfica entre las palabras мір, *mundo*, y мир, *paz, reconciliación*; N. del T.]. En la noción del mundo, **мир**, la lengua rusa subraya el aspecto de la coherencia, del orden, de la concordancia. Así sucede también en la lengua griega. La diferencia está en que el pueblo ruso ve este orden en la unidad *moral* del universo, entendida en analogía con la sociedad humana, que es el **мир** (*el mundo* como sociedad). El pueblo griego, por su parte, ve aquel orden plasmado en la organización estética del mundo, siendo el universo concebido como una obra de arte perfecta. Efectivamente, la palabra griega κόσμος proviene de una raíz que ha producido por otros caminos el verbo κοσμέω, *adorno*, y que nos ha llegado en palabras como «cosmético», «cosmética», etc. Κόσμος significa, propiamente hablando, ornamento, obra de arte, etc. Asimismo, el latín *mundus*, mundo, que ha generado en francés *le monde* en el sentido de «sociedad» y «universo», sig-

nifica propiamente «ornamento». Esto resulta evidente por el hecho de que, unido a la partícula negativa, esta raiz pasa a significar *suciedad*, etc., es decir, nociones opuestas directamente al principio de perfección estética, como son las palabras: *immondices, immondicité, immonde, émonder* (cf. Lajard, *Recherches sur le culte public* –cf. nota 260–, 38 y 43, nota 1).

277. Gran Canon de Andrés de Creta, oda 4ª, tropario 7.

278. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), Nº 282, W. *Id.* (2ª ed., p. 217; 3ª ed., p. 227; 4ª ed., p. 241). – Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch* (cf. nota 18), 80. – Benzeler, *Diccionario griego-ruso* (cf. nota 38), 10. – W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon d. griech. und röm. Mythologie*, Bd. I, Leipzig 1884-1890, col. 1778, art. *Hades*; en *ibid.*, col. 1779, se ofrecen otras etimologías que son, sin embargo, falsas. – «Y me parece que con la denominación de *Hades* –τοῦ ἅδου–, en el cual suele decirse que se encuentran las almas, no se designa otra cosa, tanto entre los paganos como en la Divina Escritura, que el transferimiento a lo oscuro y lo invisible –εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (en otros manuscritos, μεταχώσιν)», dice Gregorio de Nisa por boca de Macrina (*Sobre el alma y la resurrección*; PG 46, 68 B).

279. Platón, *Gorgias*, 495 b.

280. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, 79, p. 382 *sq.*

281. Homero, *Odisea*, XI, 155. Estas representaciones sobre el estado pecaminoso guardan, sin duda alguna, cierta relación con las vivencias de algunas neurosis. Así, en la neurosis que el dr. Krisbaher denominó «la névropathie cérébro-cardiaque», a los enfermos les parece como si estuvieran «aislados de todo el mundo»; su cuerpo les parece estar sutilmente rodeado por un cierto medio aislante, que se interpone entre ellos y el mundo exterior. «En torno a mi –dice uno de ellos– es como si se hubiera expandido una *atmósfera de oscuridad*. Yo, sin embargo, veia con nitidez que a mi alrededor lucía un día claro. La palabra 'oscuridad' no traduce exactamente mi pensamiento. Para ello habría de utilizar la palabra alemana *dumpf*, que junto a 'oscuro' significa también algo pesado, denso, turbio, apagado. Esta sensación *no era sólo visual, sino también cutánea*. Una atmósfera *dumpf* me rodeaba por todas partes; y yo la veia, la sentía, era como una especie de *estrato*, una especie de *mal conductor, que me aislaba del mundo exterior*. No puedo dar una idea de cuán profundamente me penetraba esta percepción. Me parecía que era transportado a algún lugar *muy lejos del mundo de aquí*; y de modo maquinal pronunciaba con voz fuerte las siguientes palabras: 'Estoy en algún lugar lejos, muy lejos'. Sin embargo, yo sabía muy bien que no había sido transportado a ningún sitio, y me acordaba de un modo excelente de todo lo que me había sucedido. Pero entre el *momento* que precedió a mi crisis y aquel que le siguió se dio *un intervalo infinitamente largo*; existía un *abismo, semejante a la distancia entre la tierra y el sol*»; Th. Ribot, *Enfermedades de la personalidad*, tr. del fr., Sankt-Petersburg, ed. de A. E. Riabchenko, cap. III, 1, 1886, 149-150 (Ribot ha tomado prestada, probablemente, esta notable comunicación del libro de Krisbaher, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris 1873). Podemos ver aquí una experiencia vi-

vencial embrionaria de lo que suponen *las tinieblas*, el *aislamiento* y *alejamiento* de la realidad, una vivencia de la permanencia en «el exterior»: una experiencia, en fin, de aquella infinitud negativa (*die schlechte Unendlichkeit*) en la que se prolonga la duración del instante de la agonía espiritual.

282. D. S. Merezhkovski, *Gógol y el diablo*. – Id., *Cristo y el Anticristo en la literatura rusa*. – Id., *El descarado que está por venir*. – S. I. Vóinov (hierom. Serapión), *El cristianismo y la cultura*, Moscú 1911. – Dostoievski y otros.

283. El escritor que ha expresado con mayor claridad esta percepción de la vida como un *estúpido absurdo* es G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*; *La tentation de Saint-Antoine*. Saltykov-Schedrín, quien continuamente salpicaba la realidad entera con su saliva de cretino venenoso, ensuciándolo todo de vulgaridad, tiene también relación con lo que vamos diciendo, con la única diferencia respecto a Flaubert que el primero tenía muy poco de artista, y mucho de refunfuño y de malignidad. Pero la vanificación hasta el absurdo del mundo, la vida y la historia como un *método* de lucha contra el mismo Dios es algo tan extendido que uno no sabe en qué nombre detenerse. El evolucionismo, el historicismo, el mecanicismo, etc., no son más que casos particulares de aquel método general que busca el embrutecimiento, la trivialización y la ridiculización del mismo ser del mundo. Entre el gran número de obras estúpidas sobre la estupidez, citamos: L. Levelfeld, *Sobre la estupidez*, Odessa 1912. – En parte, el artículo de Tokarski, «Sobre la estupidez», en *Voprosy filosofii i psijologii*, nov.-dic. 1896.

284. Fr. Paulsen, *Mefistófeles* (*Schopenhauer*; *Hamlet*, *Mefistófeles*, tr. de Zelinskaja, Kiev 1902. Corto, pero articulado). La Iglesia expresa la misma idea con las palabras: «*El Hades que se rie de todo*» (el Viernes Santo, en las vísperas, 2ª *stichirá*).

285. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 82.

286. *Ibid.* – I. I. Sreznevski, *Elementos para un diccionario de la lengua rusa* (cf. nota 276), t. I, col. 603-605: «Pecado» y derivados, con numerosos ejemplos.

287. A. Döring, *Gesch. d. griech. Philos.*, Bd. I, Leipzig 1903, 391. Cf. Xenofonte, *Memorias*, I, 1, 16 y IV, 3, 1. – *Tselomudrie* (castidad) es «sabiduría plena, tanto intelectual como moral»; N. F. Fiódorov, *La cuestión de la fraternidad*, parte IVª, en *Filosofia de la obra común*, sub red. de V. A. Kozhévnikov y N. P. Peterson, t. I, Vernyi 1906 314-315; en p. 314-318, cf. numerosas ideas instructivas sobre la castidad-*tselomudrie* en su significación cósmica.

288. Viach. I. Ivánov, *Por las estrellas*, Sankt-Petersburg 1909, 363.

289. Al margen de esta comprensión universalmente humana del pudor, las corrientes que tienden al gnosticismo, al maniqueísmo, en parte también al neoplatonismo, etc., quisieran ver en el pudor la conciencia del carácter inconveniente de unas u otras funciones, de unos u otros órganos. Nosotros nos avergonzamos, según su modo de razonar, de aquello que está por debajo de nues-

tra dignidad humana. Estos dos modos diversos de sentir la propia realidad corporal, que han estado en todo momento en mutua contraposición, se han vuelto a oponer en los tiempos modernos en la diferente comprensión de la vida de V. B. Rózanov (cf. especialmente *En el mundo de lo impreciso y lo indeciso* y *El problema de la familia en Rusia*, vol. I, 169 *sq.*) y de Vl. S. Soloviov (cf. especialmente *La justificación del bien*). Nosotros no nos avergonzamos en absoluto (aproximadamente este es el pensamiento de Rózanov) de la existencia de unos órganos o funciones determinadas, sino de su actividad y de su manifestación fuera de los marcos y límites que constituyen *la ley* para el órgano o la función respectiva. Así como es natural que las raíces de una planta se encuentren en la oscuridad de la tierra, y las flores en la luz del día, también para algunos órganos es natural el permanecer escondidos, y para otros el estar a la vista; pero de aquí no se puede sacar ninguna conclusión acerca de la inconveniencia de sus funciones, o sobre la inferioridad de los órganos mismos. No hay duda de que, con bastante frecuencia, la gente no siente pudor ante lo que es malo, sino ante aquello que a todas luces es bueno, por ejemplo ante sus motivaciones virtuosas. La modestia, la timidez, la capacidad de guardar silencio, la profundidad de la vida interior: es precisamente el pudor el que protege todas estas cualidades, impidiendo que sean desarraigadas de la persona y que ésta se quede desnuda. Precisamente a este significado del pudor es al que apunta la etimología de la palabra. Indudablemente, el término ruso *styd* (pudor, vergüenza), tiene la misma raíz que *sty(d)-nu-t*, *sty-t*, *pro-sty-vat'* (enfriarse, en sentido físico) y *stud*, *stúdit'*, *prostuda* (resfriarse, resfriado), etc. (Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* –cf. nota 7–, 351), es decir, que la vergüenza, *styd*, es un sentimiento de frío espiritual, provocado por el desnudamiento de aquello que debe permanecer escondido y en secreto. Si nos quitamos la ropa, entonces tanto nuestro estado corporal como el espiritual exigirán el cubrimiento de la desnudez: el cuerpo tendrá frío (*studno*) y el alma sentirá vergüenza (*stydno*). Pero ni el estado del cuerpo ni el estado del alma contienen la más mínima indicación que pruebe que el cuerpo mismo sea *inconveniente*, que su naturaleza sea infame, animal, tal como han repetido siempre los herejes que despreciaron el cuerpo; respecto a ellos no se queda atrás el mismo Vl. Soloviov en esta cuestión. Todo lo contrario, precisamente porque el cuerpo es santificado no podemos tratarlo como nos venga en gana, hemos de observar las leyes de su ser propio; la percepción de esta santidad subyace también en la base del pudor. La misma idea nos descubre el *étimon* de la denominación del pudor en otras lenguas. En griego: αἴδομαι (de *αἰοδ-ομαι), soy tímido, temeroso, me avergüenzo, αἰδώς, vergüenza, αἴδιμος, vergonzoso, tienen la misma raíz que la palabra del gótico: *aistan*, honrar, mostrar respeto; que la expresión latina: *aestumare*, apreciar; sánscrita: *īde*, imploro, venero. En un estrato aún más profundo subyace aquí la raíz sánscrita *yaj-* (llevar a cabo un sacrificio), que da lugar al griego ἅγιος. Las palabras derivadas de aquí: el alto-germánico antiguo *ēra*, honor; el ombriano *erus*; el osco: *aisusis*, *sacrificiis*, así como el griego αἰδοῖος, respetuoso y respetable (Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* –cf. nota 13–, libro 1, p. 22; Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache* –cf. nota 13–, 17); todas estas palabras muestran clara-

mente que en la noción *griega* del pudor no se contiene ni tan siquiera un signo que aluda a algo reprobable, sino más bien un temblor religioso ante ciertas manifestaciones y órganos sagrados y probablemente objeto de tabú. Precisamente por esta causa el griego τὰ αἰδοῖα, así como el latín *verenda*, *-orum*, o el ruso *stydlivye časti* (partes pudendas), no significan órganos reprobables, infames, vergonzantes, sino todo lo contrario, órganos que están llenos de la fuerza misteriosa de la creación de la vida, que están rodeados de un aura mística de veneración, reconocimiento y temor, en una palabra, órganos con los que no podemos ser negligentes y despectivos. Como todo aquello que tiene un carácter especial, aquellos órganos tienen que estar fuera del contacto con lo ordinario. El pudor es la fuerza que protege las partes místicas del cuerpo humano de la invasión en su esfera de la luz diurna, que no estaría allí en su lugar. Esta es la opinión arraigada en los pueblos.

290. He aquí algunos ejemplos de imágenes de Satán con dos caras en el vientre o incluso más abajo: 1) *Manuscrito de Filaret Ikónnik*, *stárets* de Solovki, siglo XVI, miniatura 16, figura de la izquierda, Biblioteca de la Academia Teológica de Kazán Nº 58 (Nº nuevo: 158). Está reproducida en F. Busláiev, *Códices de las imágenes de los Apocalipsis ilustrados, según los manuscritos rusos de los siglos XVI y XVII*, Sankt-Petersburg 1884, Nº 101; 2) *ibid.*, miniatura 63, figura de la izquierda, reprod. *ibid.*, Nº 9; 3) *Modelo de Chudov*, 1638, miniatura 63, figura de la izquierda, reprod. *ibid.*, Nº 117; 4) Manuscrito de la Academia Teológica de Moscú, Nº 14, del siglo XVIII, miniatura 64, figura de la derecha, abajo, con la lengua fuera; reprod. *ibid.*, Nº 173; 5) Manuscrito del Museo Público de Moscú, Nº 3, siglo XVIII, miniatura 65, el diablo con cara de mujer y con pelo, reprod. *ibid.*, Nº 211 a; 6) Manuscrito francés de la Biblioteca Imperial, Nº 670, *Hist. du St. Graal*, siglo XV, la imagen *La trinidad del mal absoluto*, reprod. en Didron, *Hist. de Dieu*, 1843, 521, fig. 135 = N. I. Troitski, *La Tri-unidad de la divinidad*, Tula ²1909, 75, fig. 58.

291. J. A. Nau, *El Doble (La potencia enemiga)*, tr. del francés, Sankt-Petersburg 1904. – V. P. Sventsitski, *El Anticristo. Las anotaciones de un hombre extraño*, Sankt-Petersburg 1908. – V. J. Briusov, *El Ángel de fuego*, Moscú.

292. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. IV, col. 772.

293. *Ibid.*

294. *Ibid.*, vol. III, col. 1635.

295. En las expresiones del pueblo, al demonio se le llama «fuerza vomitiva», es decir, que provoca asco, náuseas (Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva*, vol. IV, col. 816). Esta denominación popular comprende la esencia misma de las impresiones producidas por lo impuro: no se trata tanto de miedo o de terror, cuanto de un profundo, inexpresable e inimaginable sentimiento de repugnancia. Todo contacto con fenómenos de magia, incluso con las teorías y los libros sobre el ocultismo y sobre otras orientaciones semejantes del pensamiento deja inevitablemente en el alma un cierto «poso de sucie-

dad», un cierto sentimiento impuro, de inmundicia, disgusto, repulsión, ganas de vomitar. Existe una relación profunda, aunque inexplicable, entre la sensación orgánica de la náusea y aquella que deja tras de si el dominio prohibido del conocimiento negro. A esto se referían también los antiguos exorcistas, cuando testimoniaban que «les démons sont *puants*», los demonios son malolientes y por eso provocan vómitos. ¿No podría ser que tanto la náusea física como la diabólica tuvieran su origen en una irritación innatural de los mismos centros simpáticos del sistema nervioso? ¿No podría ser que nos encontrásemos, en el caso de la magia, con un *excessus a plexu solari*, como sucede en el desenfreno sexual? Resulta difícil decir algo decisivo sobre este asunto, pero es absolutamente seguro el hecho mismo de que se da una cierta correlación entre la percepción de lo impuro, la lujuria, la náusea y la fetidez (cf. Freimark, *Ocultismo y sexualidad* –cf. nota 253–; P. Florenski, *Sobre la superstición y el milagro*, en *Novyi Put*, 1903, Nº 8, p. 120 *sq.* [reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 44-69; N. del T.]). De todos modos, cualquiera que sea la base fisiológica de esta náusea, lo cierto es que esta reacción resulta plenamente comprensible desde un punto de vista metafísico. El diablo y todo lo que se encuentra relacionado con él constituye una perversión (¡tan corriente!) del orden natural de la creación: es lo antinatural por excelencia. Admitir en sí mismo algo antinatural, aunque sea sin la aquiescencia de la voluntad, aunque sea sin el apego del sentimiento, significa precisamente provocar la reacción natural de todo el ser para poder expulsar el elemento al que se ha dado libre curso: se trata de un vómito ontológico, cuyo primer síntoma, después del miedo y el terror que nos previenen de unirnos con lo que hemos admitido, lo constituye precisamente la náusea, la tensión por vomitar de uno mismo lo impuro, movimiento que busca restablecer el curso natural de la vida espiritual.

296. Este sentido de la palabra *legión* resalta con claridad cuando recordamos que, en todas las lenguas y en todos los pueblos, las unidades numéricas de órdenes superiores eran empleadas para designar una multitud *indefinida*, *infinita*, una multitud tan grande que es imposible de calcular. Cf. numerosos ejemplos en los artículos: V. V. Bobýnin, *Investigaciones de historia de las matemáticas* (*Las ciencias matemático-físicas*, vol. 9-10). – A. V. Vasilev, *Introducción al análisis*, Kazán [3]1907, fasc. I, § 1-6, p. 1-10. Cf. también, en la nota 1, los artículos de P. Florenski (p. 185-195) y de V. V. Bobýnin (p. 229).

297. Toda posesión, desde el punto de vista psiquiátrico, o bien constituye directamente un fenómeno de histeria, o bien *está en conexión* con ella, dado que la histeria supone una ruptura de la personalidad que la lleva a desdoblarse (cf. *supra*, notas 264, 271, 269). Desde el punto de vista religioso, en la fragmentación histérica lo que se revela es la naturaleza caótica, autodestructiva, de lo impuro. El padre Surène, experto en demonismo, conocido particularmente por el famoso proceso de las ursulinas de Loudun, después de numerosos exorcismos observó en sí mismo los síntomas de la posesión. Esto es lo que dice sobre su estado anímico durante las horas en las que el demonio, del cuerpo de un poseso, se instalaba en el suyo propio: «No puedo describiros lo que sucede en mí en estos momentos, y cómo este espíritu se funde con el mío, sin privarme,

ciertamente, ni de mi propia conciencia ni de la libertad del alma, pero convirtiéndose en una especie de segundo yo en mí mismo, como si hubiera en mí dos almas, de las cuales una se ve privada de su propio cuerpo y de la utilización de los órganos, y se mantiene aparte como testigo de lo que hace la segunda alma que ha entrado allí. Ambos espíritus luchan por un mismo espacio, que es el cuerpo, y el alma parece como si se hubiera dividido: en una parte de sí misma está sometida al encantamiento diabólico, y en la otra experimenta sus movimientos propios, bajo la gracia de Dios. Cuando, movido por una de estas almas, pretendo hacer sobre mis labios la señal de la cruz, la otra alma me aparta rápidamente la mano, me retiene por un dedo y me lo muerde con furia; cuando quiero hablar me deja sin palabras; durante la celebración de la liturgia, soy interrumpido bruscamente; en la mesa no puedo llevar un bocado a la boca; en la confesión olvido de pronto todos mis pecados, y siento cómo el diablo lo dirige todo en mí como si estuviera en su propia casa»; *Histoire des diables de Loudun*, 127 *sq.*, *apud* Ribot, *Las enfermedades de la personalidad*, tr. del fr., Sankt-Petersburg 1886, 190. Para la descripción del mundo interior del poseído, cf. *supra*, nota 291. El pueblo ruso adivina que la fuerza impura carece de personalidad (*lichnosti*), y por eso carece también de *rostro* (*litsa*), porque el rostro es precisamente el semblante (*lik*), la manifestación de la personalidad. Lo impuro es impersonal y sin rostro (*bezlichna i bezlika*), y no hace más que estafar a los hombres, fingiéndose persona. Como dice la expresión del pueblo, «lo inhumano, 'lo *no-vivo*' (*u nezhiti*) carece de un rostro propio, va siempre encubierto con máscaras» (Vl. Dahl, *Proverbios del pueblo ruso*, vol. VIII, Sankt-Petersburg y Moscú ^{3}1904, 198). De aquí provienen numerosos juegos de palabras de todo tipo (cf. S. V. Maksimov, *La fuerza impura desconocida y la fuerza de la cruz*, Sankt-Petersburg 1903, 11-12). Conforme a la expresiva imagen de los campesinos de la provincia de Sarapulsk, gobernación de Viatka, el diablo «se confunde en el bosque con los árboles, en el campo con la hierba, entre las gentes con los hombres» (*ibid.*, 12, nota); «se confunde», es decir, «se asemeja». Lo mismo encontramos en el pueblo alemán (J. Grimm, *Deutsche Myth.*, Bd. 2, § XXXIII, Göttingen ^{3}1854, 944 *sq.*), sobre cuyo modo de expresar el fenómeno diabólico nos ofrece informaciones muy ricas César Heisterbach en *Dialogus Miraculorum* (N. Speranski, *Las brujas y la brujería*, Moscú 1906, 95-96. – P. G. Vinográdov, *Crestomatia de historia de la Edad Media*, parte II^{a}). Haciéndose pasar por una cosa cualquiera, el diablo, a pesar de todo, carece de personalidad, aunque el pueblo alemán percibe la falta de substancialidad de los demonios (¡siempre de forma tan alemana!) como ausencia de *espina dorsal* (!). «Cualquiera que sea la forma en que se manifiesta el diablo –remarca a este respecto César–, habitualmente carece de espina dorsal. Esto se sabe de un modo preciso. Así lo decía, por ejemplo, una muchacha a la que el diablo acostumbraba a visitar. A ella le parecía extraño que saliera siempre de su casa caminando marcha atrás [hacemos notar que este es el modo como lo impuro suele retraerse ante la cruz], y le preguntó cómo había que entender esto. 'Licet corpora humana nobis assumamus, dorsa tamen non habemus – Si bien asumimos el aspecto del cuerpo humano, carecemos de espina dorsal', así le explicó su comportamiento el educado huésped» (N. Spe-

ranski, *ibid.*, 96). ¡Es una circunstancia notable! Pero esta historia no se muestra como un caso único: el vacio interior, la carencia de personalidad, la irrealidad, el carácter *meónico* [de μὴ ὄν] de la fuerza impura, todo esto ha asumido siempre, para la percepción mística germana, la imagen de algo carente de columna vertebral. El diablo de César comparte esta particularidad estructural con los demonios alemanes del bosque, los cuales se encuentran también vacios por dentro, «como un árbol hueco o una amasadera» (*ibid.*, 96). A la fuerza impura entre los griegos le son inherentes las más extraordinarias transformaciones (Shestakov, *Investigaciones en el campo de las narraciones* –cf. nota 263–, 226-238). En las concepciones populares de los japoneses encontramos de nuevo la misma representación de la carencia de *rostro* de las fuerzas impuras, al menos en una de sus variedades, la de los Mudjin. En una leyenda se narra cómo un comerciante se encontró con uno de estos Mudjin, que «no tenia ni ojos, ni nariz, ni boca» y cuyo rostro era liso «como un huevo»; Lafcadio Hearn, *Cuentos japoneses de Kwaidan*, tr. del ingl. de S. Lorie, en *Biblioteca Universal*, Nº 469-470, 54-56.

298. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 12 (cf. *supra*, nota 37: p. 1252 b, 7): «τὸ μακάριον ὀνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαιρειν». En el cód. M^b leemos: «τοῦ *μαλιστα χαιρειν*».

299. Según Plutarco (ed. Oxoniensis, VII, 1), «μακάριος *dicitur a* χαιρειν Arist. Nicom. VII, I»; Dan. Wyttenbach, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae 1843, vol. II, 532.

300. La referencia se encuentra en Schelling; cf. *infra*, nota 302.

301. No sintiéndome autorizado a pronunciarme a favor de un parentesco etimológico, considero, sin embargo, que no carece de interés remarcar la coincidencia fonética de la palabra μάκαρ con la denominación indígena de un tipo de incienso bereber (en el litoral de África, al sur de Bab-el-Mandeb), el *Makker* o *Makar*, denominado en botánica *Boswellia papyrifera*. Es posible que este *Makar* sea idéntico a la planta μάκερ o μάκειρ, mencionada en el *Periplo* (*Peripli maris Erythraei*, 8) y en Discórides (*De mat. med.* I, 111), que era exportado de Barbaria (M. Jvostov, *Investigaciones sobre la historia de los intercambios en la época de los monarcas helenistas y del Imperio Romano*, I: *Historia del comercio oriental del Egipto greco-romano*, Kazán 1907, 99, nota 4). Si admitimos la hipótesis según la cual la palabra *makar* es de origen indoeuropeo, se puede concebir que el incienso fue llamado «feliz» debido a algunas propiedades narcóticas.

302. Fr. W. J. von Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (*Sämtl. W.*, 2-te Abth., Bd. I, 2. Buch, 20. Vorles., 469-477).

303. *Anotaciones filológicas*, 1888, 89.

304. Se puede añadir todavía la indicación de que μά es equivalente a μή también en el dialecto eleático. De aquí las palabras μάτε y μαδέ. (H. von Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, 510. Aquí hay referencias exactas).

305. Palabra dialectal de la zona de Kostromá, provincia de Nerejt.

306. Homero, *Ilíada* II, 120, 214; V, 759; XIII, 627; XV, 40; XX, 298.348; *Odisea*, III, 138; XVI, 111.

307. Aprovecho la ocasión para expresar mi reconocimiento a mi colega P. G. Hodzaragov, osetiano de origen, por haberme ofrecido datos precisos en el dominio de la lengua osetia.

308. ἀκήριος en el sentido de «sin aliento», «muerto»; *Ilíada*, XI, 392; XXI, 466.

309. Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (cf. nota 302), 472-473. No sé de dónde ha tomado Schelling esta glosa. En la edición que poseo, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, curavit Alaur. Schmidt, ed. altera, Jenae 1867, p. 868, § 35-36, no existe más que: «κηρ περισπώμενον καὶ οὐδετέρως λεγόμενον ἡ ψυχή».

310. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. IV, col. 1169 (= 1ª ed., parte IIª, 496).

311. Sobre la distinción entre las partículas οὐ y μὴ, cf. por ejemplo Dobiasch, *Ensayo de semasiología de las partes del discurso y de sus formas sobre la base de la lengua griega*, VII, 7, Praga 1807, 471-488. Dobiasch llega a la conclusión de que «οὐ lo pronuncia el hablante *de* sí mismo y *para* sí mismo, y μὴ de y para otra persona» (p. 482). «Οὐκ es una negación que el hablante pronuncia en su nombre y para sí, y cuando dice μὴ se refiere a *otra* persona, lo pronuncia para ella»; «es una negación que se refiere en general a una persona diversa» (p. 478, cf. 478 bis, 479). Se entiende, pues, que οὐ niega un hecho, y μὴ no ya un hecho, sino una opinión sobre el hecho, o sea, una *noción*; de este modo, unida a esta última, la partícula μὴ forma una «noción negativa». Es comprensible por qué esta noción negativa «exige precisamente la partícula μὴ, y no οὐ. Porque si yo, el hablante, por una expresión como 'las ciudades que no son capitales', defino el contenido positivo de una noción lógica, lo que hago en realidad es, por así decirlo, dirigirme a mi interlocutor para que él mismo descubra el contenido 'positivo' de aquello que yo he descrito solamente desde el lado negativo» (p. 484, cf. 475). Por esto mismo la «negación de un hecho» es percibida como una expresión compuesta de *dos palabras*, o sea, de la partícula negativa y de un sustantivo verbal, mientras que la «noción negativa», si bien está compuesta de la partícula μὴ y del sustantivo verbal, es percibida sin embargo como una sola palabra, donde μὴ «juega el papel de un *prefijo* negativo, del tipo del ἀ privativo y otros» (p. 485). Es por esto por lo que la palabra μάχαρ, si estamos de acuerdo con Schelling en referencia a su composición, no significa la simple negación de un hecho, sino un cierto estado *nuevo*, que indica ciertamente contraposición, pero que en su esencia es positivo. Han sido expresadas en muchas ocasiones las distinciones históricas y filosóficas entre οὐ y μὴ; por ejemplo, H. Cohen, *Syst. d. Philos.*, Th. I: *Logik d. reinen Erkenntniss*, Berlin 1902, 70 *sq.* – Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie* (cf. nota 302). – Bergson, «Análisis de la idea de la 'nada'», en

Rev. philos., nov. 1906 = *La evolución creadora* (cf. nota 2). – Cf. también en Hegel. – El problema del parentesco entre *ne* y *ni* en las lenguas eslavas viene discutido en F. Miklóshich, *Die Negation in den Slavischen Sprachen*, Wien 1869 (= *Denkschriften d. philos.-hist. Classe d. Keis. Akad. d. Wissenschaft*, Bd. XVIII). Las ideas del «ser» (*bytia*) y de la «nada» vienen investigadas en detalle en G. Teichmüller, *El mundo real y el aparente*, tr. del alemán de I. Krásnikov, Kazán 1913; cf. especialmente el libro I, cap. 7 y 8, p. 172-212, sobre la idea de «nada».

312. La distinción entre *libertas minor*, es decir, *posse non peccare*, y *libertas maior*, es decir, *non posse peccare*, ha sido propuesta por san Agustín en relación con su lucha en contra del pelagianismo.

313. En cualquier caso, permanece abierta la cuestión de la existencia en el budismo de un concepto semejante del nirvana positivo. Cf. Alekséi I. Vvedenski y otros (cf. nota 29).

314. Según Flick, de la √*mak* (tener poder, hacer, ser capaz), provienen: en zenda: *maç*, potente, grande, amplio; *maç-anh*, magnitud; *maç-ita*, grande, elevado; en el persa antiguo: *math-ista*, el más alto; en griego: μαχ-ρό-ς, largo, alto; μῆχ-ος = *makas*; μάχαρ, poderoso, rico, y más adelante dichoso, feliz; en lituano: *mók-u*, *mok-éti*, poder, considerar; *mok-ínti*, aprender; *máz-u*, *maz-ít*, enseñar (Aug. Flick, *Vergleichende Wörterbuch der indogerm. Sprachen*, 1-te Abth., Göttingen ²1870, 143-144). Con esto se relaciona también la raíz emparentada √*magh*, que entre otras palabras da en latín *magnus*, en griego μέγας, etc. (*ibid.*, 144; cf. 4ª ed., Göttingen 1891, 1-te Abth., p. 277 y 508). Del mismo parecer son también Prellwitz (*Etymologisches Wörterbuch* –cf. nota 18–, S. 189), Vaniček (*Griech. Lat. Etym. Wörterbuch*, Leipzig 1877, 680) y otros. Sin embargo, junto a esta opinión, que es la más extendida, existe también la etimología propuesta por Pape, que hace derivar μάχαρ de χαίρω (*Griech.-Deut. Wört.*, Braunschweig ²1857). E. Boisacq (cf. libro VIII, 1912, p. 601-602, nota 13) no se pronuncia.

315. Cf. *infra*, nota 494.

316. Filaret (Drozdov), metropolita de Moscú.

317. Clemente Romano, *Segunda Epístola a los Corintios*, V, 5 (*Die Apost. Vätern*, hrsg. von F. X. Funk, 2-te verbesserte Aufl., Tübingen 1906, 71).

318. *Ibid.*, VI, 7 (*ibid.*, 72).

319. *Ibid.*, VII, 5-6 (*ibid.*, 72).

320. *Ibid.*, XIX, 3 (*ibid.*, 78).

321. *Ibid.*, XIX, 4 (*ibid.*, 78).

322. Oración tomada de un antiquísimo texto alejandrino de la liturgia de san Basilio Magno (*Diccionario enciclopédico*, vol. 51, 208).

323. Viacheslav Ivánov, *Por las estrellas* (cf. nota 288), 365.

324. Esquilo, *Prometeo encadenado*, coro de las Oceánides (tr. de D. S. Merezhkovski, Sankt-Petersburg 1902).

325. Gesenius, *Hebr. Handwört.* (cf. nota 25), 208 (que incluye referencias a Schwally, ZAW, 11, p. 176 *sq.*).

326. Oración 4ª de la *Utrenia* [Oficio de maitines] (Εὐχ., cf. p. 17, nota 110).

327. *Ibid.*, oración 2ª.

328. Entre los griegos, después de las palabras del *archiereus* [sacerdote celebrante] mientras se canta el *Trisagion*, el difunto es llevado directamente a la tumba (*ibid.*, p. 220). «Después de la despedida litúrgica se canta para el muerto la proclamación 'eterna memoria' (*véchnaia pámiat'*), porque también de esto habla san Dionisio, es decir, del último saludo y de la proclamación mencionada. Sobre el saludo él dice que significa la unión en Cristo de quienes permanecemos vivos con los difuntos, y sobre la proclamación dice que ellos (los fallecidos) *han entrado en compañía de los santos y son dignos de su herencia* como lo han sido de su fe, y nosotros creemos esto, y es lo que cantamos; de modo semejante, la proclamación de 'eterna memoria' representa de algún modo una *consagración del difunto* a Dios, y significa también nuestra oración por él. Finalmente, nuestra oración es como un regalo y la coronación de todo; nuestra plegaria remite (al difunto) al gozo en Dios, y es como si entregara a Dios el alma y el cuerpo del difunto»; Simeón de Tesalónica, *Conversaciones sobre los santos ritos y sobre los misterios* [sacramentos] *eclesiales*, 333 (en *Escritos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia referentes a la interpretación de la liturgia ortodoxa*, vol. II, 534). Los nombres de los muertos «no son introducidos en los santos *pomiánniki* (conmemoraciones) para que la memoria de Dios se manifieste, al modo humano, en la representación de aquel a quien se recuerda; se hace más bien, como puede suponer quien piense piadosamente, en conmemoración de que los difuntos son glorificados por Dios, y para proclamar que a Dios le resultan conocidas indefectiblemente las perfecciones alcanzadas por el difunto en su esfuerzo por alcanzar la semejanza divina. Porque, como dice la Palabra de Dios: 'Dios conoce a los que son suyos' (2 Tim 2, 19), y 'preciosa es ante el Señor la muerte de los que le aman' (Sal 116, 15)»; Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía eclesiástica*, I, III, 9; en *ibid.*, vol. I, Sankt-Petersburg 1855, 83-84. Cf. Dionisio, *ibid.*, VII, 2, en *Escritos de los Santos Padres*, 223: *Sobre el recuerdo de los difuntos*.

329. Platón, *El Banquete*, 206 b-209, cap. XXV-XXVII (cf. nota 36). La misma idea, común a toda la Antigüedad, la desarrolla Platón en *Las leyes* con una mayor insistencia: «Es conveniente que el hombre se case entre los treinta y los treinta y cinco años, tomando en consideración que el género humano ha recibido como dote por parte de la naturaleza *la inmortalidad*, a la cual cada uno tiende por un deseo –ἐπιθυμίαν– ilimitado; porque cada uno desea ser glorioso y no quiere yacer en el sepulcro anónimamente –γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα–. El género humano de todos los tiempos constituye una sola familia – γένος... ἐστι τι ξυμφυές; continúa por sucesión y seguirá prolongándose, y es así como llega a ser inmortal. Los niños

reemplazan a los niños, constituyen la continuación del mismo género y conservan así la inmortalidad de este último. Nunca será lícito privarse del propio ser inmortal, y lo traiciona deliberadamente aquel que no cuida de su mujer y sus hijos…»; Platón, *Las leyes*, IV, 721 b c; tr. del griego de V. Obolenski, Moscú 1827, 164-165 (*Obras* –cf. nota 30–, 330).

330. Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris 1852-1854; nueva ed. 1898. – B. A. Kozhévnikov, *La religión del hombre-dios en Feuerbach y Comte*, ed. Biblioteca de Religión y Filosofía, Sérguiev Posad 1913 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1913, Nº 4 y 5).

331. Cf. *infra*, nota 416.

332. «Asseruit Amalricus (Almarich von Bene) ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari» (*apud* Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, Bd. I, 1864, 290; cf. Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, II, p. 224). El Señor Jesucristo, Razón supramundana, es llamado «Memoria supra-eterna (*Pamiatiu predvechnuiu*)» (*Acatisto de Jesús dulcísimo, icos* 8).

333. S. S. Glagólev, «La religión como objeto de estudio histórico y filosófico», en *Bogoslovski Véstnik*, sec. V, abril 1897, 300. – Id., *La religión griega*, parte Iª: *Creencias*, Sérguiev Posad 1909, 100-101.

334. S. I. Chátskina, «En Grecia», en *Rússkaia Mysl'*, VII, julio 1911, 71-72. Un significativo número de moldes originarios de estas estelas se encuentra en el Museo del Emperador Alejandro III de Moscú, en la sala Xª. Relatando su viaje a Campania, P. Murátov se pregunta: «¿Acaso Perséfone no sigue siendo hasta el momento presente el verdadero genio de estos lugares, acaso no son sus influencias las que sugieren a nuestro corazón un sollozo fino y cantarín? La tristeza del mito de Deméter y Perséfone, una tristeza ancestral, es la más profunda y penetrante de todas las tristezas. En ella no hay lágrimas de consuelo, no se da en ella la esperanza de la aflicción cristiana. Sus claras ondas vienen cargadas de un veneno irresistible. Esta tristeza contiene una nota de demencia, que resuena como un aire de flauta plañidera en el ruido del viento que inclina las encinas, en el susurro de las cañas, en el silencio de los días más serenos, los más colmados de alegría»; P. Murátov, *Imágenes de Italia*, vol. II, Moscú 1912, 86.

335. Homero, *Odisea*, XI, 204-209 (tr. de V. Zhukovski, Edit. «Iluminismo», 309).

336. *Ibid.*, XI, 487-491, p. 310.

337. M. Maeterlinck, *El pájaro azul*, tr. de V. Binstok y Z. Venguérova, Moscú, Biblioteca Universal, Nº 241.

338. Homero, *Odisea*, XI, 481-486; en la edición citada, p. 325.

339. *Ibid.*, XI, 487-491, p. 325.

340. A. Pfender, *Introducción a la psicología*, tr. del alemán de I. A. Davídov, parte IIª, cap. III, § 3, Sankt-Petersburg 1901, 294. Esta definición de la

memoria, en cuanto a su sentido, es casi idéntica a aquella a la que llega Ribot: «La memoria consiste en los grados diversos del proceso de organización, comprendidos entre dos límites extremos: el nuevo estado de conciencia y la impresión orgánica (la asimilación orgánica perdurable de los estados pasados)»; Th. Ribot, *La memoria en su estado normal y patológico*, tr. fr. sub. red de Obolenski, Sankt-Petersburg 1894, I, 3, p. 68 y II, 3, p. 133.

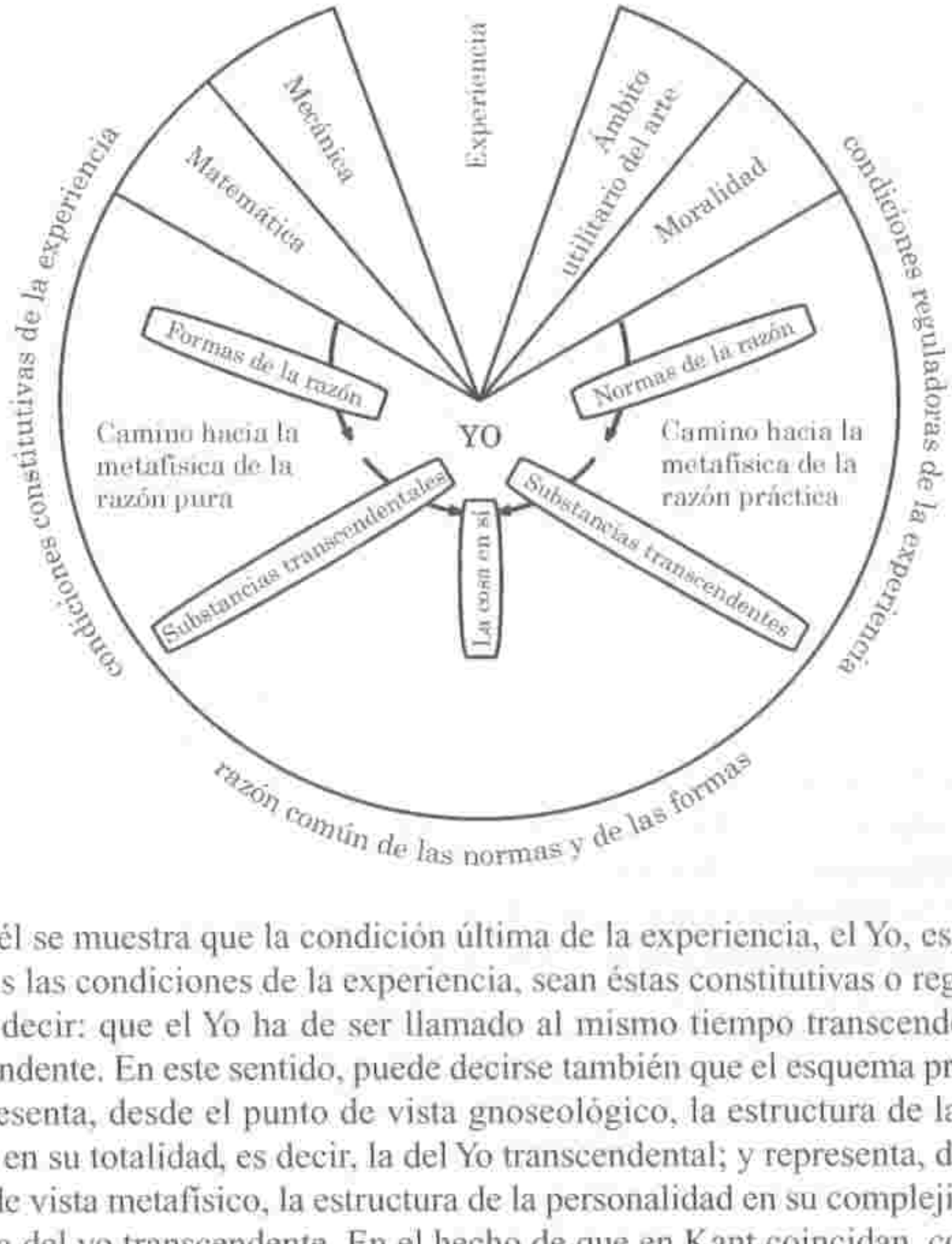
341. Platón, *Lisias*, 275 d. – Así también: a los hombres, Prometeo «les ha dado la Memoria creativa, la gran madre de las Musas», como dice el mismo personaje en Esquilo (cf. nota 324), «μνήμην θ' ἁπάντων μουσομήτορ' ἐργάτιν» (*Aeschyli et Sophiclis Trag. et fragm.*, Parisiis 1864, éd. Didot, 11, v. 461).

342. «ὅτι ἡμῶν ἡ μάθεσις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα» (Platón, *Fedro*, 72 e; cf. 73 d, e; 76 a; 249 c); «Ἀνάμνησις δ' ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολιπούσης» (*Leyes*, V, 732 b); «Τὸ... ζητεῖν... καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλου ἐστιν» (*Menon*, 81; cf. e, 98 a). Cf. también *Fedro*, 92 d, etc.

343. Sobre los argumentos relativos a la cronología de los diálogos platónicos y especialmente sobre los datos estilométricos, cf. Clodius Piat, *Platon*, Paris 1906, que contiene también una bibliografía. – Zeller, *Philosophie der Griechen*, t. 2, 1, Leipzig [4]1889. – Para una reconstrucción de las concepciones religiosas y metafísicas de Platón, cf. L. Prat, *Le mystère de Platon. Aglaophamos*, Paris 1901. – Especialmente sobre la ἀνάμνησις, cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 835 *sq.*

344. La significación de la memoria transcendental para el conjunto del conocimiento es explicitada por Kant, como es sabido, en la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo «sobre la deducción de los conceptos puramente racionales». Pero, según Kant, «lo transcendental» no llega a ser conocido por medio de la facultad de representación, sino de un modo dialéctico o crítico, y nos es conocido en su misma esencia. De aquí resulta que *lo transcendental*, que lo es en relación con la experiencia a la que él mismo condiciona, y a pesar de sernos conocido en sí mismo, incluso de un modo adecuado, no es, sin embargo, el fenómeno; es algo que no se distingue en nada de las *cosas en sí* que perseguimos. Lo «transcendental» casi se confunde con lo «transcendente». Por otra parte, lo «transcendente», es decir, los objetos de la metafísica, las *cosas en sí*, en forma de *ideas* de la razón, resultan también indispensables para una experiencia completa; el que estas ideas no sean constitutivas, sino solamente reguladoras, no cambia nada. Si las *formas* de la experiencia aparecen en sí mismas como algo transcendente, las *normas* de la experiencia, en relación con ésta, han de ser consideradas como algo transcendental. Y de nuevo, esta vez desde el punto de vista de la metafísica, lo transcendente casi llega a confundirse con lo transcendental. Para la teoría del conocimiento, tanto lo «transcendental» como lo «transcendente» no son sino aquello que constituye la condición de posibilidad *a priori* de la experiencia. Para la metafísica, tanto lo transcendente como lo transcendental significan la cosa en sí. Ni en una ni en otra disciplina sería posible trazar en principio una frontera entre ambos términos; considerar uno de ellos como el dominio *exclusivo* de la teoría del conocimiento y adscri-

bir el otro exclusivamente a la metafísica significaría no comprender ni la metafísica ni la teoría del conocimiento. Todo lo expuesto puede ser visiblemente esquematizado por medio del siguiente dibujo:



En él se muestra que la condición última de la experiencia, el Yo, es la raíz de todas las condiciones de la experiencia, sean éstas constitutivas o reguladoras, es decir: que el Yo ha de ser llamado al mismo tiempo transcendental y transcendente. En este sentido, puede decirse también que el esquema propuesto representa, desde el punto de vista gnoseológico, la estructura de la experiencia en su totalidad, es decir, la del Yo transcendental; y representa, desde el punto de vista metafísico, la estructura de la personalidad en su complejidad, es decir, la del yo transcendente. En el hecho de que en Kant coincidan, como ya hemos indicado, estos dos momentos del esquema, es decir, el gnoseológico-transcendental y el metafísico-transcendente, hunden sus raíces los siguientes fenómenos: en primer lugar la confusión de estos términos por parte del mismo Kant, confusión que, a pesar de la estridente insistencia del filósofo en la necesidad de separarlos, resulta muy natural si tenemos en cuenta lo dicho; luego, el fenómeno del idealismo alemán, comenzando por Fichte; finalmente, el uso del término «transcendental» en el sentido de «transcendente» por parte de Schopenhauer, Hellenbach, du Prélème, Zellner *et al.* Cf. K. Fischer, *Historia de la filosofía moderna*, t. V: *I. Kant y su doctrina*, tr. sub red. de D. E. Zhukovski, parte II^{a}, libro IV, Sankt-Petersburg 1906, 545 *sq.* – H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft*, Bd. I, Stuttgart 1887, 467 *sq.*

345. La Escuela de Marburg se ocupa de esta reinterpretación, especialmente P. Natrop, *Platos Ideenlehre*, 1903. Cf. el análisis de este libro en V. Zen-

kovski, en *Voprosy filosofii i psijologii*. Añadimos que, mucho antes de los representantes de la Escuela de Marburg, P. D. Yurkévich ofreció ya una interpretación de Platón en el espíritu del transcendentalismo, en su discurso público «La razón según Platón y la experiencia según la doctrina de Kant», en *Correo de la Universidad de Moscú (año 1865)*, Nº 5, Moscú 1866, 321-392. La historia de los ataques a este discurso está expuesta por Volynski, en *Historia de la crítica rusa* (en *Correo del Norte* y ed. separada).

346. Bergson, *Materia y memoria* (cf. nota 2), 259. De este modo, según Bergson, el problema de la personalidad aparece esencialmente ligado al problema de la memoria. Pero esto no es así sólo para Bergson. Los *asociacionistas* y los *herbartianos* consideran la personalidad como «una serie de ideas, la primera de las cuales, conforme al testimonio de la memoria, está continuamente ligada a la última... La memoria y la personalidad se identifican». «Las manifestaciones del Yo y de la memoria –dice J. S. Mill– constituyen sólo dos aspectos de un único hecho... Yo conozco la serie larga y continua de sentimientos pasados, que se remontan hacia atrás tanto como la memoria lo permite, y que se termina con los sentimientos que experimento en el momento presente; todo esto aparece unido por un vínculo inexplicable... Esta serie de sentimientos, que yo denomino mi memoria del pasado, es aquello por lo que yo me distingo a mí mismo (mi personalidad)». Sobre la significación de la memoria para la unidad de la autoconciencia, cf. J. S. Mill, *Examen de la filosofía de Sir William Hamilton*, tr. de N. Jmelevski, Sankt-Petersburg 1869. De modo semejante, también la «teoría ondular» de W. James, si bien la analizamos, vemos que considera como idénticas la personalidad y la memoria. Cf. B. Sidis, *Psicología de la sugestión* (cf. nota 264), 186-187, 190, y todo el capítulo XXIX (*El problema de la personalidad*).

347. Unas páginas instructivas sobre el significado de la *memoria* para toda la organización de la vida interior del espíritu, para el conocimiento, la personalidad, la genialidad, etc., han sido escritas por O. Weininger, *Sexo y carácter*, Edit. «Pósev» (*La siembra*), Sankt-Petersburg 1908 (= Moscú 1909, Edit. «Sfinx»: la traducción es peor, pero en cambio es completa). Sobre la relación entre la memoria y la genialidad ha hablado también Schopenhauer, *Nachlass*, *Neue Paralipomena*, § 143.

348. D. Hume, *Investigaciones sobre la intelección humana*, tr. del inglés de S. I. Cereteli, sec. II, Sankt-Petersburg 1902.

349. P. Florenski, «Los límites de la gnoseología (La antinomia fundamental de la teoría del conocimiento)», en *Bogoslovski Véstnik*, enero 1913 [reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. II, Moscú 1996, 34-60. N. del T.]).

350. «Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit»; Angelus Silesius, *Cherubinischen Wandersmann*, I, 12 (*Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann*, Eine Auswahl... zusammengestellt von Herrm. Brunnhofer, Bern 1910, 6). La misma idea es expresada de un modo casi idéntico por todos los místicos. Cf. la nota siguiente.

351. La relación entre el tiempo y la Eternidad (cf. nuestra nota 29) ha sido objeto de profundas reflexiones por parte de Plotino, san Agustín (*Confesiones* y *Comentarios al libro del Génesis*), Basilio Magno, ambos Gregorios, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc. – Lapshin, *El conocimiento místico* (cf. nota 29), 557-570. – A. I. Vvedenski, *El tiempo y la Eternidad*, un discurso público en la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1900 (= *Bogosl. Vest.*, t. 3, X, 1900, 244-273). – S. S. Glagólev, *La inmortalidad del pasado*, Sérguiev Posad 1903 (= *Bogosl. Vest.*, 1903, Nº 2). – R. Eiken, *Los problemas principales de la situación contemporánea de la filosofía y de la religión*. – N. N. Strájov, «Sobre tiempo, número y espacio», en *Rus. Vést.*, enero 1897. – Chelpánov, «El problema de la percepción del espacio», en *Voprosy filosofii i psijologii*, Nº XIX. – N. I. Grot, «Sobre el tiempo», en *ibid.*, Nº XXIII-XXV. – L. M. Lopatin, *Las tareas positivas de la filosofía*, parte IIª, Moscú 1891, 305-306, 308, etc; existe también una nueva edición. – A. A. Kozlov, *La Palabra propia*, fasc. 3 (aquí se encuentran recogidos y agrupados los argumentos dialécticos en contra de la realidad del tiempo). – G. Teichmüller, *La realidad y el mundo aparente*, t. 2, Kazán 1913. – O. Weininger, *Sexo y carácter* (cf. nota 347). – Id., *Últimos discursos*, Edit. «Sfinx», Moscú. – Vl. S. Soloviov, *El primer principio de la filosofía teorética* (*Obras*, vol. 8). – Guyau, *El origen de la idea del tiempo*, Smolensk 1891; en *Obras* (recensión de A. A. Kozlov en *Voprosy filosofii i psijologii*, IX, 88-89). – Id., *El arte desde el punto de vista sociológico*. – M. S. Aksiónov, *La teoría transcendental-cinética del tiempo*, Járkov 1896. – P. D. Uspenski, *Tertium Organum* (cf. nota 29). – Id., *La cuarta dimensión*, Sankt-Petersburg 1910. – W. James, *Las diversas formas de la experiencia religiosa* (cf. nota 29). – Remigius Stölze, *K. E. von Baer und seine Weltansch.*, Regensburg 1897. – C. A. Fetzer, *Philos. Zeitbegriffe*, Tübingen 1884. – Lazarus, *Ideale Frage*, 181-260. – H. Hubert, *La répresentation du temps dans la religion et la magie* (H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, en *Travaux de l'Année sociologique*), Paris 1909. – Döring, *Über Zeit und Raum*, Berlin 1894 (*Philos. Vortr.*, 3, 1). – En la siguiente obra se hace referencia, en parte, al «*principio de relatividad*»: G. Minkovski, *El espacio y el tiempo*, tr. de I. V. Yashunski, Sankt-Petersburg 1911. – En las obras que siguen se hace referencia también al problema relativo a la *modificación de la medida del tiempo* en el sueño, o bien por influencia de los narcóticos, etc., especialmente en el estado que precede a la muerte. Cf. N. Marin (*Voprosy filosofii i psijologii*, 1891, XVIII y 1895, XXIV). – Tokarski, «Sobre los espasmos de muerte» (en *ibid.*, 1897, XL). – Carl du Prel, *Filosofía de la mística*, tr. del alemán de M. S. Aksiónov, ed. A. P. Aksákov, Sankt-Petersburg 1895. – J. Le Lorrain, «De la durée du temps dans le rêve», en *Rev. Philos.*, 1894, Nº 9. – Foucault, «L'évolution du rêve pendant le reveil» (en *ibid.*, nov. 1904, Nº 11). – H. Piéron, «La rapidité des processus psychiques» (en *ibid.*, janv. 1903, Nº 1). – P. Rousseau, «La mémoire des rêves dans le rêve» (en *ibid.*, avr. 1903, Nº 4). – H. Piéron, «Contribution à la psych. des mourants» (en *ibid.*, dec. 1902, Nº 12). – B-on Ch. Mourre, «La volonté dans le rêve» (en *ibid.*, juin 1903, Nº 5 et 6). – Se recogen observaciones instructivas sobre el tema del tiempo en los trabajos dedicados a investigar la actividad de los narcóticos. De Quincey, Bau-

delaire, Dostoievski y otros han representado de un modo literario los momentos en los que se altera substancialmente la percepción del tiempo.

352. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 274: *memoria*; 211: *imaginarse*. – Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), 312-313, Nº 429. – Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache* (cf. nota 13), p. 200: μιμνήσχω; p. 194: μέμονα.

353. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado*, 211 y 247. – Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, 196. – Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, 312.

IX. Carta octava: *La Gehenna*

354. Sal 130 [129], 1.

355. Simeón el Nuevo Teólogo, *Oración 7ª del rito de la santa comunión*.

356. Sal 51 [50],13.

357. S. Nilus, *El servidor de la Madre de Dios y de los Serafines* (recogido en la recopilación: S. Nilus, *Lo grande en lo pequeño, y el Anticristo como eventualidad política cercana. Apuntes de un ortodoxo*, Tsárskoie Selo ²1905, 151-153 y 162). Cf. el ejemplo significativo de una experiencia del «gusano que no duerme» en *Escritos de un athonita*, parte Iª, 75. Con la palabra *tártaro* «se expresa el lugar del *frío eterno*, insoportable, adonde serán enviadas las almas de los pecadores». Los lexicógrafos consideran el término griego τάρταρος emparentado con ταρταρίζω, «tiemblo de frío», y por el *tártaro* entienden un abismo subterráneo que nunca es iluminado o calentado por el sol y donde reina el frío (Λεξικον Βαρινου Φαβορίνου, Λεξικον Ανθ. Γάζη, Ben. Hederichs, *Lexicon Mythologicum*). En el sermón de san Cirilo de Alejandría sobre la salida del alma del cuerpo, sermón que se encuentra en el *Sobornik*, el penúltimo domingo antes de la Cuaresma, podemos leer al principio: «Tengo miedo del *tártaro* (τάρταρον), porque le falta el calor». En una leyenda apócrifa sobre la aparición de un ángel al venerable Macario de Egipto se dice sobre el mismo tema: «He aquí el gusano que no muere, y he aquí aquello que es llamado *el tártaro*, el invierno que no se calienta y la tiniebla rigurosa». En la parábola de Cirilo de Turov sobre el hombre vestido de blanco (*Monumentos del siglo XII*, 130): «No desfallezcamos... para que por los deseos carnales no lleguemos al desierto del infierno..., atormentados por el fuego y rechinando los dientes, en las tinieblas exteriores y el *tártaro* sin calor». En la *Vida* del venerable Iosif de Volokolamsk (edición de 1865, 21), Sabas Krutitski dice que los monjes de Volokolamsk, en el tiempo de los hielos más rigurosos, permanecían con paciencia durante el oficio en su iglesia sin calentar, con el sólo hábito, sin pelliza, acordándose en cada ocasión del «*tártaro* que no conoce el calor». A veces la misma palabra griega τάρταρος se traducía por *groza*, «tormenta», aunque también esta palabra se utiliza con el sentido de frío. Así, en las instrucciones sobre el monacato de la Rusia antigua, publicadas en *Du-*

chovn. Véstnik, julio 1862 (cf. *infra*, *Materiales…*, 152), se dice: «También allí (en el infierno) habrá llantos sin consuelo y el rechinar, el gusano que no duerme, la *groza* que no se puede calentar». De igual manera, leemos en la *Vida* del venerable Nicetas el Estilita (Mss. Bibl. Sinod., Nº 885, siglo XVI, f. 416): «Y después del juicio son condenados al fuego y la oscuridad y al rechinar de dientes, a los gusanos que no duermen y al frío (*v grozu*) que no se calienta»; K. Nevostrúiev, *El tártaro*, en *Materiales para el diccionario arqueológico*, impreso en *Monumentos antiguos. Trabajos de la Sociedad de Arqueología de Moscú*, vol. I, sec. IIª, 1865, 74-75.

358. «Si fuera posible –dice Léon Hip. Denizart Rivail, que tomó el nombre de Allan Kardec tras convertirse al espiritismo– imponer a los más diversos tipos de personas la obligación de expresar sus pensamientos más secretos en relación con el castigo eterno, veríamos enseguida hacia qué parte se inclina la mayoría. Efectivamente, la idea del castigo eterno es una evidente negación de la misericordia inexhaurible de Dios» (*Qu'est-ce que le spiritisme?*, Paris 1859).

359. Cf. *supra*, nota 55.

360. De las oraciones de la *ectenia* mayor y de la *ectenia* de petición.

361. El amor al mal es la manifestación más elocuente de la corrupción de la naturaleza humana, y nadie puede decir que esté totalmente purificado de esta desnaturalización. Ni siquiera los miembros más inocentes del género humano, que son los niños, permanecen extraños a la mala voluntad, cuya manifestación en ellos describe, por ejemplo, san Agustín. Los estudios más recientes no sólo han confirmado, sino que incluso han redoblado la fuerza del testimonio de Agustín. Una encuesta entre los niños ha puesto de manifiesto la sorprendente crueldad y ferocidad de muchos de ellos (cf. Yanzhul, «De la psicología de los niños», en *El mensajero de Europa*, 1900, Nº 2), y muchos investigadores de los problemas sexuales reconocen que a veces en los niños se da una extraña depravación también en relación con la sensualidad. Después de esto, ¿qué diremos sobre los adultos? Creciendo de un modo mucho más rápido que el número de los años, el pecado tiene como aguijón el amor hacia el mal; sólo que esta propensión, escondida en la mayoría, es más fuerte y manifiesta en otras personas. Artistas como Edgard Poe, Ch. Baudelaire, P. Verlaine, G. Flaubert, Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle-Adam, J. Péladan, Catulle Mendès, Huysmans, F. Sologub, V. Briusov, F. Rops, Odilon Redon, Oscar Wilde, F. Dostoievski, Pshibyshevski y en parte Hoffmann, y otros aún –anoto de modo fortuito los primeros nombres que me han pasado por la cabeza–, en sus obras literarias o gráficas nos permiten penetrar en los misterios de aquellas tendencias al mal. Otros, como Graaf, conocido con el título de Marqués de Sade, o Ricardo III, Alejandro VI, César Borgia, etc., nos muestran abiertamente por su mismo modo de vida lo que runrunea en el fondo de cada uno de nosotros. Pero quien los sobrepasa a todos, según parece, es el talentado y brillante mariscal de Francia Gilles de Laval, baron de Rais, Retz o Raiz, que vivió en la primera mitad del s. XV y que sacrificó a Belzebú, Satán, Belial, Barron y Oriante varios centenares de niños a los que había violado, torturado y asesina-

do salvajemente. Sin embargo, con todo lo increíblemente horribles que hayan sido los crímenes del célebre barón, lo cierto es que el arte de las artes [*la ascesis*; N. del T.] y a su zaga el arte puro y simple han mostrado con claridad que *en el interior de cada uno* están vivas las semillas de aquellas mismas pasiones. Del salvajismo de un niño inocente que rompe con enigmática curiosidad las alas a una mariposa hasta el ultraje bestial provocado a este mismo niño, el camino es continuo, y nadie puede decir qué límite no será traspasado, qué es lo que será para él «decididamente imposible». Con sólo apartar el pie de los frenos que *la vida exterior* impone a los embriones del mal, éstos comienzan ya a engendrar sus ricos bubones, y ¡qué sería de nosotros si no se manifestase la gracia que destruye el pecado! El afán de poder, la riqueza, la independencia ante la opinión pública, cosas que expulsan el temor del alma de un hombre privado de la gracia, permiten en él el desarrollo de unos determinados rasgos, los mismos que en otro tiempo le habrían causado horror con solo pensarlos. Así, los pueblos más cultivados, cuando se hallan lejos de su patria, dan muestra de una crueldad feroz y de una impudicia innoble, gratuita, que sobrepasan la medida de toda imaginación y comparada con las cuales la conducta de Gilles de Rais no aparece en absoluto como algo fuera de lo común. No disponiendo aquí de espacio para indicar datos bibliográficos, me limito a citar: Huysmans, *Là-bas* (esta novela contiene un estudio sobre Gilles de Rais; existen dos trad. rusas). – Petrov, *Ludovico XI* (*De la historia universal*). – L'abbé Migne, *Encyclopédie Théologique*, t. 49: *Dictionnaire des sciences occultes*, t. 2, Paris 1848, col. 364-365: *Raiz*. La mirada penetrante de los antiguos había entrevisto ya en el alma «la serpiente que allí anida»; por lo menos el anciano Platón, cuando se hubo apartado suficientemente del intelectualismo socrático, habla con una plena determinación sobre aquello que ahora denominamos «el amor del mal». A la pregunta: «¿Qué ignorancia –ἀμαθία– puede ser considerada la más peligrosa?», responde: «Considero como lo más peligroso… cuando falta el amor hacia aquello que consideramos como bueno y bello, y predomina el odio hacia todo esto, cuando divinizamos aquello que nosotros mismos consideramos pecaminoso e injusto –ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μίσῃ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ –ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν– ἀσπάζεται– [cf. Rom 7, 15-19]. Esta contradicción entre el dolor y el placer, por una parte, y la verdad, por otra, la considero como el ejemplo de la más profunda ignorancia: la más profunda porque estas pasiones caracterizan a la turba de la plebe ignorante y, por consiguiente, dominan la mayor parte del alma; porque el dolor y el placer son para el alma lo mismo que la turba multitudinaria es para un Estado. Esta continua oposición al conocimiento, a la opinión, a la razón, a estos poderes asignados al hombre por la misma naturaleza, *la contraposición al alma*, ¿cómo llamarla de otro modo que ignorancia…?»; Platón, *Las leyes*, III, 689 ab (en *Opera* –cf. nota 30–, 307-308. Cf. la traducción rusa –cf. nota 329–, 111).

362. E. Tardieu, «Le cynisme: étude psychologique», en *Rev. Philos.*, N° 1, janv. 1904.

363. Paulhan, «L'amour du mal», en *ibid.*, 1887, Nº 6. Cat. Bos, «Du plaisir de la douleur», en *ibid.*, 1902, Nº 7.

364. Edgar Poe, *El demonio de la perversidad* (*Obras*, tr. de K. Balmont, Moscú, vol. I, 174 *sq.*).

365. Bl. Pascal, *Pensamientos* (*Sobre la religión*), 24, 39, tr. de Pervov, 235.

366. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* («De las conversaciones y enseñanzas del *stárets* Zosima», «Elucidación mística sobre el infierno y el fuego del infierno»).

367. Ireneo de Lyon, *Cinco libros contra la falsa gnosis*, V, 27, 2 (*Obras*, tr. rusa de P. Preobrazhenski, 1871, 656).

368. Alusión a la «rebelión» de Ivan Karamázov (cf. nota 366). Las diferentes fases, raíces y perspectivas de esta rebeldía, en todos sus aspectos generales y particulares, han sido objeto del estudio de S. N. Bulgákov, *Del marxismo al idealismo*, Sankt-Petersburg 1904; cf., del mismo, *Dos ciudades*, Moscú 1911; *Filosofía de la economía*, parte Iª, Moscú 1912; *El Hombre-Dios y el hombre-fiera*, Moscú 1913.

369. Así en Kant, en Schopenhauer, en Weiniger, *Sexo y carácter* (cf. nota 347), y *Últimas palabras*, Edit. «Sfinx». Cf. Daniel Greiner, «Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant», en *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, Bd. 10, N. F. Bd. 3, 1897, 40-48.

370. La expresión «*tma kromeshnaia*, tiniebla exterior» es traducción del griego «τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον» (Mt 25, 30). Las palabras paleoeslavas *kromeshnii* o *kromesh'nyi*, así como *krom'nyi*, significan: *exterior*. Así, por ejemplo, en el *Pandekte* de Antiochus, según una copia manuscrita del siglo XI que se encuentra en la Biblioteca del Monasterio de la Resurrección de la Nueva Jerusalén (Moscú 1880, 6), se lee: «**паче же отъ кромѣшънихъ странъ приходящимъ на поклонение сѣтыихъ мѣстъ** (*pache zhe ot kromesh'niij stran prijodiaschiim na poklanianie s.tij meste*); así pues, de los países de fuera –ἀπὸ τῶν χωρῶν– han venido a inclinarse ante los santos lugares». De la misma raíz son también *kroma*: parte de afuera del pan (en ruso: *kromka*); *krom*: *arx*, ciudadela (*kreml'*), muro de la ciudad, etc. La preposición *krome* o *kr'me* significa: «*extra*, por fuera, más allá»; después, «sin», «ἐξω, afuera», «excepto», «contra»; y el adverbio *krome* significa: «atrás, de lado, κεχωρισμένος», «lejos de, πόῤῥω», «extraño, ξένου» (I. I. Sreznevski, *Elementos para un diccionario de la lengua rusa* –cf. nota 276–, vol. I, Sankt-Petersburg 1893, col. 1327-1329, con un gran número de citas).

371. Dios, según san Agustín, es «*stabilis Veritas*», o sea, la Verdad inconmovible, estable, potente. Para no vivir carente de apoyo es necesario reforzar la propia «mente», la propia alma, en esta Verdad poderosa; de otro modo, resulta inevitable el círculo infernal de los pensamientos. Esto lo indica también san Agustín: «...per animam in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur... ipse (vigebit) per incommutabilem Veritatem,

qui Filius Dei unicus est – con el alma fortalecida en Dios. La verdad no se fortalece por sí misma, sino por Dios, del cual se goza…; el alma se fortalecerá por la Verdad inconmutable, que es el Hijo único de Dios»; San Agustín, *Sobre la verdadera religión*, 25 (*S. Augustini Opera omnia*, ed. parisina altera, Parisiis 1873, t. VIII, 2, col. 960).

372. Triodion del Viernes Santo, obra de Cosma, oda 8ª.

373. Cf. *Sobre los tipos de crecimiento* (cf. nota 35).

374. El satanismo y luciferanismo contemporáneos provocan ya el que en esta vida se dé una relación con Dios semejante a la de la parábola (cf. *supra*, nota 253). La doctrina de Kant y de Schelling sobre la libertad de la voluntad como autoconstrucción de la personalidad, es decir, como una verdadera –aunque relativa– creación de sí, ha sido llevada a la literatura y vigorosamente defendida entre nosotros por Archim. Antonio (Charpovitski, actualmente arzob. de Volynia) en su tesis *Datos psicológicos a favor de la libertad de la voluntad y de la moral* (*Obras completas*, vol. III, Kazán 1900, 489-492; especialmente: V, § 6, p. 575 y 577; IX, § 2, p. 628-629 y 633-634).

375. Schaff, *History of the Christian Church*, I, 162-167.

376. Vs. S. Soloviov, *Una sacerdotisa de Isis de nuestros días*, Sankt-Petersburg 1904, 44, 59, 77 y 193.

377. A. Papus, *Filosofía de un ocultista*, tr. de V. V. Troianovski, Sankt-Petersburg 1908; A. Papus, *Magia práctica*, parte IIª, Sankt-Petersburg 1912; Leadbeater, *El plano astral*, Sankt-Petersburg 1909; J. G. Bourgeat, *La magia*, Sankt-Petersburg 1911, etc.

378. Conde M. V. Tolstói, *El archivo de mi memoria*, libro III, Moscú 1893, 52: *Redstock* (cursiva mía).

379. F. I. Busláiev, *Representación del Juicio según los originales rusos*, en *Ensayos de literatura y arte popular de Rusia*, vol. II, Sankt-Petersburg 1861; el original se encuentra aquí reproducido. N. V. Pokrovski, *El Juicio Final en los monumentos de arte bizantinos y rusos*, Odessa 1887; Id., *Las pinturas murales en las antiguas iglesias griegas y rusas*, Moscú 1890.

380. Salmo 103 [102], 12.

381. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, XV, 23; PG 33, 904.

382. Archim. (actualmente Arzob.) Sergi, *La doctrina ortodoxa sobre la salvación*, Sérguiev Posad 1895 (existe también una edición más reciente), 171-172. Del mismo modo, a la pregunta: «¿Cuándo conoce el hombre que ha recibido el perdón de sus pecados?», san Isaac de Nínive ofrece esta respuesta: «Cuando siente en su interior que ha comenzado a detestar el pecado perfectamente y con toda el alma, y cuando toma una dirección claramente opuesta a la precedente» (*Discurso* 18, según la tr. rusa, 84 según la ed. griega Theotoki: *Obras*, Sérguiev Posad ³1911, 76-77).

383. *Cuestiones de autoconciencia religiosa* (cf. nota 79), 28-29.

384. F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, t. I, Paris-Neuchâtel 1886, 172.

385. *Ibid.*, 168.

386. «La palabra es un destello del alma; oh, espíritu mío, apresúrate hacia la eternidad», de una poesía de Gheorghe, recluso de Zadonsk (*Cartas de Gheorghe, dormido en el Señor, recluso del Monasterio de la Madre de Dios de Zadonsk*, ed. Porfirì Grigórovyi, parte I^{a}, Vorónezh 1860, 182 = Leónid Denísov, *Vida de Gheorghe, recluso en el Monasterio de la Madre de Dios de Zadonsk*, Moscú 1896, 113). Estos dos versos le gustaba repetirlos al difunto *stárets* Isidor (cf. *infra*, nota 568), p. 51.

387. *De l'Allégorie, ou traités sur cette matière*, par Winckelmann, Addison, Sulzer etc., Paris, t. I et 2. – A. Belyi, *El simbolismo* (cf. *supra*, nota 243); aquí en las notas, especialmente en las p. 461-463, se ofrecen indicaciones bibliográficas que, sin embargo, están lejos de ser completas. – Rich. Hamann, *Das Symbol* (Tesis), Gräfenheinichen 1902. – Ribot, *Ensayo sobre la imaginación creadora*, trad. del francés, Sankt-Petersburg 1901. – Bréhier, «De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique», en *Rev. Philos.*, N° 5, mai 1908. – L'Arréat, «Signes et Symboles», en *ibid.*, N° 1, janv. 1913. – R. Eucken, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880. – A. Chide, «La logique de l'analogie», en *Rev. Philos.*, N° 12, déc. 1908. – S. Sageret, «L'analogie scientifique», en *ibid.*, N° 1, janv. 1909. – M. Schlesinger, «Die Gesch. der Symbolbegriff in d. Philosophie», en *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1908, 49. – Fr. Th. Vischer, *Das Symbol*, 1887 (en *Philosophische Aufsätzen*, Ed. Zeller gewidmet, 1887). – J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästetik*, 1876. – E. Le Roy et G. Vincent, «Sur l'idée du nombre», en *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 4, 1896, 738-755; aquí se desarrolla una teoría formal del símbolo, en la medida en que el ser humano se reduce a la lógica. – Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, 1895. – Max Schlesinger, *Gesch. des Symbols*, Berlin 1912; estudio amplio, con bibliografía.

388. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens* (cf. nota 384), 167.

389. *Doctrina*, XVI, 1,5; ed. Funk (cf. nota 317), p. 8.

390. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens*, 171.

391. Τηρέω significa propiamente «mantener, defender, cuidar», etc. (Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch* –cf. nota 18–, 934 *sq.*).

392. Cf. *supra*, nota 384.

393. *Ibid.*

394. E. Miller, «Inscr. grecques découvertes en Egypte», en la *Rev. Arch.*, III-e série, t. II, 1883, 177-180.

395. Cf. nuestro articulo: «Sobre los tipos de crecimiento» (cf. nota 35).

396. «...la expresión de alguna noción o propiedad con el añadido de *hijo* o *hija*... denota una asimilación especialmente profunda de esta propiedad, como si el sujeto estuviese penetrado por ella. Particularmente la expresión 'Hijo del Hombre' significa en la mayoría de los pasos la humanidad por excelencia»; Arzob. Antoni Jrapovitski, *El Hijo del Hombre. Ensayos de interpretación*, en *Obras completas*, t. 4, Pocháiev 1906, 217. «El Señor se llama a sí mismo el 'Hijo del Hombre' como Aquel que expresa y proclama la humanidad verdadera, es decir, la santidad personal, en contraste con las aspiraciones contingentes, politicas, que los contemporáneos ponian en esta figura» (*Ibid.*, 223). Esta comprensión del Hijo del Hombre la ha puesto al descubierto también Dostoievski en muchos pasajes de sus obras.

397. Asi llamaban Tertuliano y algunos otros escritores cristianos a las virtudes paganas.

398. Dostoievski, *Diario de un escritor*.

399. Esta idea, si bien de un modo desfigurado, se encuentra en *Los fundamentos espirituales de la vida* de Vl. Soloviov, en el paso donde se habla de la figura de Cristo como «verificación de la conciencia».

400. Como tiende a percibirlo el protestantismo, en virtud de lo cual lo que resulta es la disolución de Cristo en un esquema moral.

401. Como tiende a percibirlo el catolicismo, y de aquí resulta el esfuerzo por la «*Imitatio Christi*», expresión que efectivamente no puede ser traducida de otro modo que como «Imitación [para Florenski, en el sentido de una 'copia formal externa'; N. del T.] de Cristo». Si el protestante desencializa a Cristo, el católico quisiera ponerse la máscara de Cristo. De aquí resultan, después, el carácter sensual de la liturgia, el dramatismo, el altar al descubierto (el altar es la escena, el liturgo es un actor), la plasticidad, la música sentimental, la mistica no espiritual, sino imaginativa, que conduce a la estigmatización (es digno de notar que en Oriente no se ha dado la estigmatización; pero el hecho de que aquí existía una predisposición semejante es demostrado por las heridas que los demonios provocaban a los ascetas; los demonios no eran sólo imaginados intelectualmente, sino considerados como realmente existentes), al erotismo y a la histeria, etc. Precisamente de aquella actitud provienen los *misterios*, las procesiones católicas y, en general, todo aquello que actúa sobre la imaginación: actuación, espectáculo y no contemplación, no oración *espiritual*. Sobre la falsedad de la idea misma de «imitar a Cristo» habla con determinación el ob. Ignati Briancháninov; éste considera el libro mismo de Tomás de Kempis como imbuido en la «seducción espiritual» (*prélestnuiu*) y como «sanguíneo», es decir, como fruto no de la iluminación de la gracia en el alma, sino de la excitación orgánica del cuerpo. Cf. M. D. Murétov, *E. Renan y su libro «Vida de Jesús»*, Sankt-Petersburg 1908.

402. Antonio el Grande, *Enseñanzas para la vida moral de los hombres*, 161 (*Lecturas cristianas*, 1821, parte I^{a}, 295).

403. Canon dominical del tono 3ª, *irmós* 6.

404. De las oraciones para antes de ir a dormir, oración 4ª de san Macario el Grande.

405. Luciano, Χάρον ἢ ἐπισκοποῦντες (Lucianos ex. rec. Car. Jacobitz, t. I, Lipsiae 1836, 281-305; *Obras de Luciano. Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos*, tr. interlineal de G. V… F…, Sankt-Petersburg 1884, 97-103; *Diálogo* Nº 10). Cf. el *Bobok* de Dostoievski, con su idea de: «¡Pongámonos al desnudo!».

406. Orígenes, *Sobre los principios*, II, 10, 7; PG 11, 239 B: «Separandus ab anima spiritus» etc.

407. Domingo del hijo pródigo, *stichirá* del Salmo «A ti, Señor, te invoco», 1ª.

408. *Utrenie* (Maitines) del 2º día de la 1ª Semana de la Gran Cuaresma, en el canon, Oda 2ª.

409. Dostoievski, *Crimen y castigo*, *Obras completas*, 7ª ed., 265.

410. Tratado *Berahot*, fol. 18, v. 2.

411. A. M. Mirónov, *Imágenes de la vida de ultratumba en la pintura griega de las vasijas* (*Anales científicos de la Universidad Imperial de Moscú*, sec. historia y filosofía), Moscú, 215.

412. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, 982, 147, LXXI (existe también una 2ª ed.).

413. Mirónov, *Imágenes de la vida de ultratumba* (cf. nota 411), 180-181.

414. Homero, *Odisea*, XI, 572-626; ed. rusa (cf. nota 335), p. 330-333.

415. Chrisant, *Las religiones del mundo antiguo* (cf. nota 29), t. I, 417-418.

416. Euripides, *Meleagro*, fr. XX (537); *Fragmenta Euripidis* ed. Fr. Guil. Wagner, Parisiis 1846, 749.

417. *El espiritista*, 1906, 517.

418. R. A. Torrey, *El infierno: la certeza de su existencia, etc.*, (*Sméslye mysli*, 1910, Nº 53, 1111).

419. Orígenes, *Comentario a Jeremías*, XX, 3; PG 13, 532 A, B.

420. Dídimo de Alejandría, *Comentario a los salmos*, Sal. 88, 8; PG 39, 1488 C, D.

421. «…Los que son torturados en la gehenna son golpeados *con el látigo del amor*! Y ¡qué cruda y amarga resulta esta tortura! Porque, al darse cuenta de que han pecado contra el amor, han de soportar penas que sobrepasan todo tormento de los que puedan provocar temor: la tristeza que sofoca al corazón por el pecado contra el amor es más terrible que todo posible castigo. Que a nadie le venga el pensamiento de que los pecadores en el infierno están privados del amor

de Dios. El amor es el producto de un conocimiento que –y en esto todos estarán de acuerdo– viene concedido a todos en general. Pero el amor, por su propia fuerza, tiene un *doble* efecto: a los pecadores les atormenta, como en este mundo sucede con un amigo que sufe por causa de su amigo, mientras que llena de gozo a aquellos que han cumplido con su deber»; Isaac de Ninive, *Discurso* 19, según la tr. rusa; 84 en la ed. griega Theotoki (*Obras*, Sérguiev Posad [3]1911, 76).

422. Gregorio el Teólogo.

423. Canon dominical del tono 6º, *irmós* 7.

424. Tr. literal: «La noche no es luminosa para los que no creen, oh Cristo, pero a los que creen les sirve de iluminación por la dulzura de tus palabras» (*Canon dominical* del tono 7, *irmós* 5). Recuerdo que, siendo estudiante, este *irmós* era objeto de discusión entre mis colegas, pues unos tomaban como sujeto la palabra «noche» y otros, «Cristo». En la interpretación de los primeros, el *irmós* se puede parafrasear así: «La noche, es decir, el tiempo del oficio divino, no es luminosa, oh Cristo, para los que no creen, pero para los que creen es como una iluminación, porque durante este tiempo escuchan las palabras divinas». En la segunda interpretación, la paráfrasis suena de este otro modo: «Tú, oh Cristo, eres noche sin luz para los no creyentes, pero para los creyentes eres iluminación por la dulzura de tus palabras». El texto griego muestra que es precisamente la segunda interpretación la correcta. En efecto, en el *irmós*: «Νὺξ ἀφεγγὴς τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δέ πιστοῖς *φωτισμός* (término místico) ἐν τροφῇ τῶν θείων λόγων σου» (Εἱρμοὶ εἰς ἦχον βαρὺν, ᾠδὴ ε. – Εἱρμολόγιον, ἐκδ. Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις 1906, 120), la palabra νύξ, al carecer de artículo, es un nombre predicativo, y Χριστέ tiene función de sujeto.

425. Sobre el λίθος ἀκρογωνιαῖος, cf. Iván Mansvétov, *La doctrina neotestamentaria sobre la Iglesia*, Moscú 1879, 40-41. – Hoffmann, *Heil. Schr.*, Th. IV, I, 1870, 104. Según Fer. Teodoret (*Obras*, vol. VII, 428), esta es la piedra que se sitúa en la cabeza del ángulo y que, precisamente por ello, une y apoya, «empalma los dos muros del edificio». Según san Juan Crisóstomo, «se le llama piedra angular a aquella que sirve de apoyo, sea a las paredes, sea a los cimientos; es aquella sobre la que se sostiene el entero edificio» (*Comentario a la Carta a los Efesios*, 90).

426. Cf. la bibliografía y las obras sobre K. N. Leóntiev, establecidas por A. M. Konopleántsev, en la obra colectiva *En memoria de K. N. Leóntiev*, Sankt-Petersburg 1911, 403-424. Necesita ser completada con la obra de Leóntiev recientemente descubierta: «Cuatro cartas desde el Athos», en *Bogoslovski Véstnik*, nov. y dic. 1912 = K. N. Leóntiev, *El anacoretismo, el monasterio y el mundo. Su eseneia y sus relaciones recíprocas*, Edit. «Biblioteca de religión y filosofía», Sérguiev Posad 1912, y con la edición de las *Obras completas* en 12 volúmenes, Moscú 1912.

427. D. A. Rovinski, *Imágenes populares rusas*, 1881, cap. VIII.

428. Cf. *supra*, nota 366.

429. *Ibid.*, segunda parte del discurso.

430. Opiniones semejantes es dado escucharlas con harta frecuencia, incluso proviniendo de hombres simples y muy piadosos. Me viene en este momento a la memoria un anciano campesino respetable, de ochenta años; contemplando en una ocasión el icono del Juicio Final, me dice: «Puede que esto nunca vaya a tener lugar, pero sin este temor no hay manera; sin él perderíamos totalmente a Dios». Añadiré que este anciano era de una piedad rara, y que era muy practicante en la Iglesia. Hay otros que te espetan simplemente: «Todo esto son invenciones de los *popes* para sacar más beneficio»; o: «Todo esto es un cuento, Dios es bueno, él sabrá perdonar»; o: «Y a fin de cuentas ¿qué pecado hemos cometido nosotros...?», etc.

431. Orígenes, *Sobre los principios*, II, 10; PG 11, 233-240.

432. Aquí probablemente aparece la influencia de Orígenes.

433. Gregorio de Nisa, *Discurso a los que están tristes por aquellos que han pasado de esta vida a la vida eterna* (*Obras*, Moscú 1868, parte VII[a], 514-534). Asimismo, cf. el artículo «San Gregorio de Nisa», en *Suplementos a las obras de los Santos Padres*, parte XX[a], 1861, 77-92.

434. *Ibid.* Igualmente, la comparación del pecador con un trozo de hierro que el herrero golpea con el fin de purificarlo de las escorias y hacerlo apropiado para objetos finos.

435. *Ibid.*

436. Homero, *Odisea*, XI, 601-604.

437. Los versos 602 y 603 son considerados absurdos por los críticos; se cree que son una interpolación de Onomácrito, redactor de Homero bajo Pisístrates. Con respecto a esta sospecha, S. S. Glagólev (*La religión griega* –cf. nota 333–, 123) observa: «Cuando Onomácrito interpoló estos versos, si es que en verdad los interpoló, tenía que darse cuenta de lo que hacía. Hemos de presuponer que él admitía la posibilidad de una existencia doble del alma...; en este caso, esta existencia sería en el Hades fantasmagórica y triste, mientras que sobre el Olimpo sería real y feliz. Homero enumera entre los muertos a Ganímedes y Clitos como aquellos que habitan en el Olimpo. Por eso, la idea de que también Heracles podía estar en el Olimpo no contradice el texto de los poemas... Heracles se distingue esencialmente de los otros habitantes del Olimpo por el hecho de que su espectro se encuentra en el Hades. Si bien algo así se dice únicamente sobre Heracles, de los poemas no se deduce que aquella no fuera la suerte de ningún otro fuera de él. Estimamos que una posibilidad semejante tenía que ser admitida por el pensamiento griego, dada la concepción que éste se había formado sobre el carácter espectral del alma». Esta juiciosa hipótesis es de una importancia capital para la historia y la filosofía de la religión, y pruebo una gran alegría al poder demostrar que esta explicación no es sólo una eventualidad, sino una realidad histórica. He aquí lo que podemos leer en un filósofo y teólogo de la Antigüedad: «Si el alma no puede pecar, entonces ¿cómo puede ser que se la castigue? Esta opinión está en total desacuerdo con la convicción generalmente aceptada de que el alma comete faltas, que las expía, que

sufre castigos en el Hades y que emigra a unos cuerpos nuevos. Aunque parece que nos vemos obligados a elegir entre estas dos opiniones, sería posible demostrar que éstas no son incompatibles. Efectivamente, cuando se le atribuye al alma la infalibilidad, es que se la supone una y simple, identificando el alma y la esencia del alma –τὸ αὐτὸ ψυχὴν καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι–. Cuando se dice que es falible, se presupone que es compleja, y a su esencia –αὐτῇ– se le sobrepone otro género de alma que puede experimentar las pasiones animales. El alma, entendida de este modo, es algo complejo, proveniente de diversos elementos: esto que es complejo es lo que experimenta pasiones, comete fallos; y es también esto, y no el alma pura, lo que sufre castigos. Sobre el alma considerada en este último estado, esto es lo que dice Platón: 'Vemos el alma como vemos a Glaucos, dios de los mares' [*República*, X, ed. Backeri, p. 497; cuando se transformó en dios de los mares, Glaucos se recubrió de caracolas, guijarros y algas marinas, que le hacían irreconocible]. Y añade: 'Quien quiera encontrar la naturaleza del alma deberá, liberando su propia alma de todo lo que le es ajeno, considerar especialmente en ella su amor a la verdad, ver a qué cosas se apega y en virtud de qué afinidades es ella lo que es'. Su vida y sus actos son algo diferente de aquello que es castigado, y separar el alma no significa tan sólo desprenderla del cuerpo, sino también de todo aquello que se añadió al alma desde fuera. El nacimiento –γένεσις– añade algo al alma, o más bien hace surgir otra forma de alma. Pero ¿cómo sucede este engendramiento?... Cuando el alma desciende, en el mismo momento en que entra en contacto con el cuerpo produce una imagen –τὸ εἴδωλον– de sí misma. Según parece, Homero admitía esta distinción cuando hablaba de Heracles, una vez que envía la imagen –τὸ εἴδωλον– de este héroe al Hades, pero a él mismo lo sitúa en la morada de los dioses (*Odisea*, XI, 602-605); ésta es al menos la idea implicada en esta doble aserción de que Heracles está en el Hades y está en el cielo. El poeta distinguía en él, por tanto, dos elementos. Esta es la explicación que podemos dar de este pasaje: Heracles poseía una *virtud activa*, y por causa de sus grandes cualidades fue considerado digno de ser elevado al rango de los dioses; ahora bien, dado que poseía sólo la virtud activa, pero no la contemplativa, no pudo ser enteramente admitido en el cielo; así, cuando él se encuentra en el cielo, al mismo tiempo hay algo de él que se encuentra en el Hades» (Plotino, *Enéadas*, I, I, 12; *Plotini Eneades* edidit Ric. Volkmann, t. I, Lipsiae 1883, 47-49; *Les Enéades* de Plotin traduites par M. N. Bouillet, t. I, Paris 1857, 48-49). O en otro lugar: «Cuando nuestro cuerpo ya no exista, ¿qué significará en este caso la expresión 'el alma en el Hades'? Si el alma no ha tenido tiempo de despedirse de su *imagen*, ¿qué le impide estar en el mismo sitio donde se encuentra su imagen o su sombra? Pero si se ha despedido del cuerpo por medio de la filosofía, entonces sólo su sombra irá al lugar peor, mientras que ella misma permanece en el mundo suprasensible, no dejando aquí nada de sí misma. He aquí cuál es el destino de aquella sombra que es inherente al alma (durante el tiempo de su vida terrena); pero ella misma, si es que consigue concentrar en su interior la luz que resplandece en ella, se dirigirá totalmente al mundo suprasensible y entrará allí...» (Plotino, *Enéadas*, IV, 4, 16; tr. rusa de G. V. Malevanski, vol. 2, parte Iª, Edit. «Fe y Razón», 1899, 78; tr. fr. de Bouillet, t. III, 1861, 339-340).

Marsilio Ficino racionaliza este profundo pasaje y de este modo lo vuelve superficial, interpretando «idolum animae» como «vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum».

438. Homero, *Odisea*, XI, 601-627 (tr. rusa, cf. nuestra nota 335; p. 331-333).

439. Por ejemplo, la concepción egipcia sobre los *khu*, la hindú sobre los *pitri*, la parsi sobre los *ferver* o *fravasi*, la griega sobre los *agathodaimones*, sobre los héroes, etc., la romana sobre los *genios* o *iunones*, la escandinava sobre los *filgi*, etc.

440. Macario el Grande, *Homilias*, 15, 48 (en PG 34, col. 609, *Hom.* 15, 50).

441. *Ibid.*

442. Isaac de Nínive, *Discurso* 38 en la tr. rusa (ed. 1893, 409), 57b en la griega «Theotoki», 345.

443. Cf. Sant 3, 6: ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Esta expresión es fundamental para el lenguaje de los misterios. Numerosos paralelos de la literatura budista son recogidos en A. Schopenhauer, *Ideas disparatadas sobre diversos temas distribuidas sistemáticamente*, cap. XV: *Sobre la religión*, § 179 (*Obras*, tr. de I. I. Eichenwald, Moscú, 14ª ed., 975-977). Es muy probable que *en la base* de la terminología en el budismo, en los misterios y en el apóstol Santiago esté subyacente una misma experiencia: la de la maligna infinitud del pecado; en todo caso, no hay duda de que la superestructura metafísica de la transmigración de las almas está del todo ausente en el discurso del hermano del Señor.

444. Macario el Grande, *Homilias*, 15, 49 (en PG 34, 612, corresponde a *Hom.* 15, 51).

445. Isaac de Nínive, *Discurso* 5 en la tr. rusa, p. 37; 44 en la griega, p. 275-279.

446. Id., *Discurso* 4, p. 23.

447. Id., *Discurso* 5, p. 30, cf. p. 28-29.

448. Cf. Platón, *Lisias*, 217 c-e.

449. Cosma, cf. nota 372.

X. Carta novena: *La criatura*

450. Metodio de Olimpo, PG 18, 264 A; cf. *ibid.*, 506 A. Dice otro autor espiritual: «Si tu alma se apega con pasión a los cuerpos hermosos, y después se somete a la tiranía de los pensamientos pasionales que de aquel apego se originan, no creas que los cuerpos son la causa de la tormenta de pensamientos y movimientos pasionales que se produce en ti: has de saber que esta causa está escondida en la profundidad de tu alma, y ella misma, así como la piedra llamada imán atrae al hierro, atrae también hacia sí el mal de las personas, en vir-

tud de una predisposición a ello y de una mala dependencia pasional. Pero las criaturas de Dios son todas buenas, conforme a la Palabra de Dios, y no poseen en sí nada que diera base a un desprecio de la creación de Dios» (Nicetas Stethatos, *Primera centuria*, 50 –cf. nota 265–, p. 95).

451. Ambrosio de Milán, *Sobre la virginidad*, I, VIII, 40; PL 16, 200; tr. rusa I, VII, 40.

452. Obispo Fiódor (Pozdeievski), rector de la Academia Teológica de Moscú, *Del curso de teología pastoral. Ascética*, Sérguiev Posad 1911, 21.

453. Cf. Th. Simon, *Psicología del apóstol Pablo*, tr. del alemán del obispo Georgi, Moscú 1907, 1-5 *sq.*; P. S. Strájov, «Los átomos de la vida», en *Bogoslovski Véstnik*, enero 1912, 1-25. Aquí se propone una traducción interesante, aunque poco probable, así como un comentario de 1 Cor 15,51-52: «No todos moriremos, pero todos seremos transfigurados ἐν ἀτόμῳ, *en un instante*». La palabra ἄτομος la considera Strachov un término filosófico, el «átomo», así que el sintagma ἐν ἀτόμῳ, traducido habitualmente por «*en un instante*», según su opinión «nos introduce en las profundidades del mismo substrato de todo lo que existe, en las profundidades… de la materia». Toda la materia de nuestros cuerpos, hasta el último átomo, se modificará en la resurrección. Sobre el hecho de que la salvación no es únicamente salvación del alma, sino de *todo* el hombre con su cuerpo, y sobre el valor esencial del cuerpo para la vida del hombre se detiene con especial insistencia y firmeza V. I. Nesmélov, *La ciencia sobre el hombre*, vol. 2, Kazán ^{2}1906.

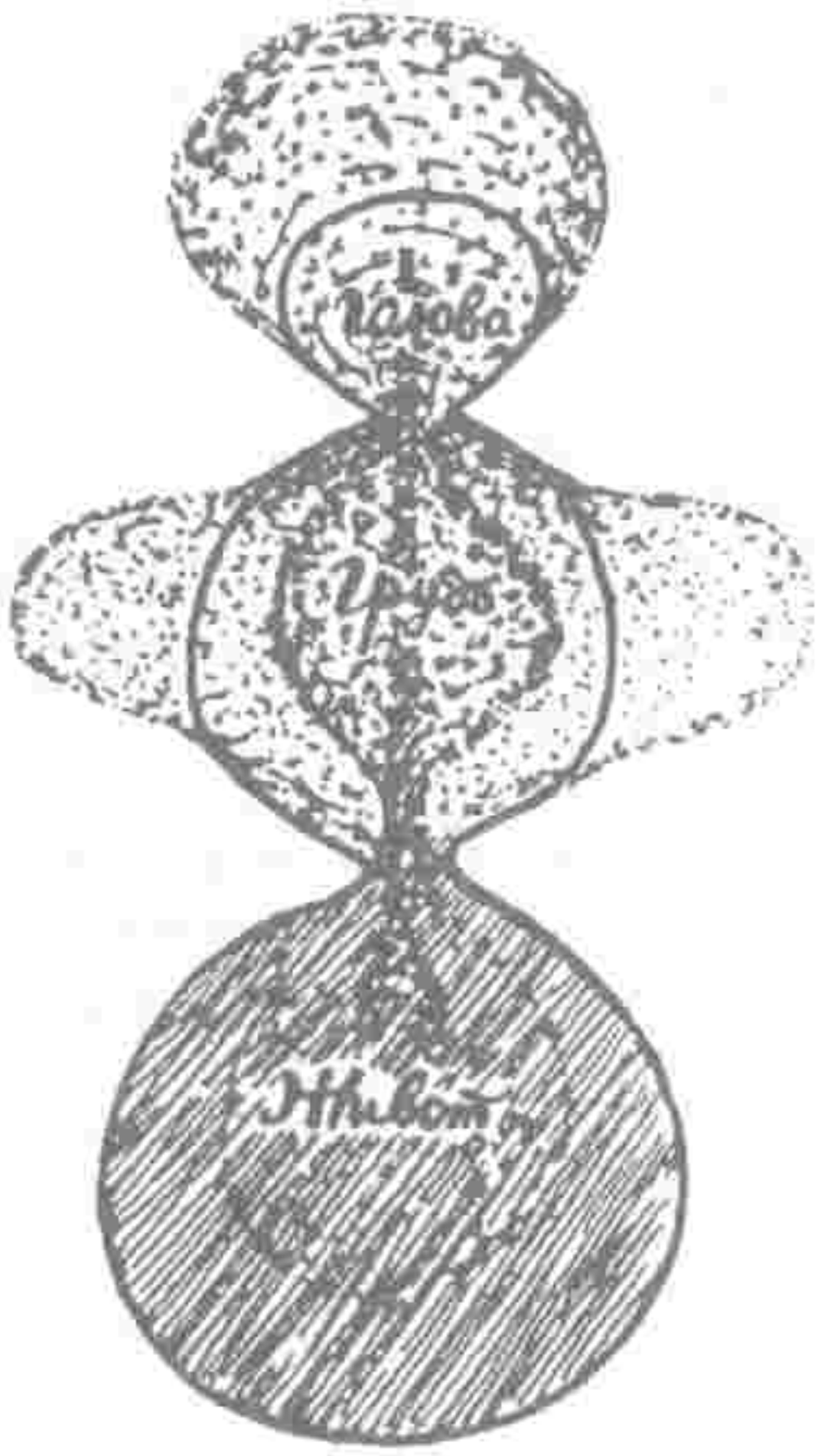
454. Yak. Tarnovski, «La formación de los principales sufijos», en *Boletín filosófico*, año 45, fasc. VI, 1909, 4-5: «El paso de la *t* a la *ts* en el dialecto bielorruso y en la lengua polaca nos ofrece una cierta justificación para aproximar la palabra '*telo*', *cuerpo*, en bielorruso '*tselo*', al adjetivo '*tselyi*', 'entero', más aún teniendo en cuenta que por el cuerpo del hombre se entiende algo rigurosamente delimitado, regularmente organizado, y no susceptible de división (*individuum*); con este punto de vista concuerda plenamente el significado de la palabra latina 'corpus'».

455. A. S. Jomiakov, *Comparación de las palabras rusas con las sánscritas* (*Obras completas*, t. 5, Moscú ^{4}1904, 582 = *ibid.*, ^{3}1900, 582).

456. Prellwitz, Curtius, cf. nuestra nota 13; E. Akvilónov, *La doctrina sobre la Iglesia en el Nuevo Testamento*, Sankt-Petersburg 1896, 25.

457. N. Losski, *Fundamentos del intuitivismo*, III, 2, Sankt-Petersburg ^{2}1908, 77-78; T. Lipps, *La autoconciencia*, Sankt-Petersburg 1903; R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ (cf. nota 29); G. Rickert, *Introducción a la filosofía transcendental*, 1904; Fichte, *El significado del hombre*, Sankt-Petersburg 1905.

458. (Cf. el capítulo XXVIII de esta obra). La correlación de los tres *principios* del cuerpo humano, que tienen su centro en las tres *partes* del mismo, el abdomen, el tórax y la cabeza, puede ser representado esquemáticamente como una interpenetración mutua de estos tres sistemas, pero con una mayor intensidad de la actividad correspondiente a cada una de las partes del cuerpo.



Cabeza
(*golova*)

Tórax
(*grud*)

Vientre
(*zhivot*)

459. Papos, *Filosofía de un ocultista* (cf. *supra*, nota 377). En la Antigüedad, la doctrina de la estructura tripartita del cuerpo humano en relación con la estructura tripartita del alma era considerada como algo definitivamente resuelto: basta recordar las doctrinas de Platón, Aristóteles y otros. Esta misma solución se conservó también con posterioridad. Asi, en la recopilación manuscrita *Panthect Grande* o *Kuvaras*, perteneciente al Monasterio Iviron del Monte Athos, el obispo Porfiri Uspenski descubrió en 1845 unos versos alegóricos desconocidos de Teócrito, y junto a uno de los poemas, «El flautillo», una interesante explicación, compuesta por el *hartofilaxo* de Justiniano I de toda Bulgaria, el potentado Ioan Pediasum, que vivió en el siglo XIV; este interesante texto atestigua la permanencia de aquella antigua doctrina: «εἰδέναι δὲ ἄξιον, ὡς ὑποδοχὴν τοῦ τριμέτρους τῆς ψυχῆς, λέγω δὲ λόγου, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, τρεῖς σωματικὰς ἀρχὰς κυριοτάτας ἡ φύσις ἐδημιούργησεν, ἐγκέφαλον μὲν εἰς ὑποδοχὴ τοῦ λογιστικοῦ, καρδία δὶ τοῦ θυμοειδοῦς, ἦπαρ δὲ τοῦ ἐπιθυμετικοῦ ἀρχὴ δὲ ... αὐτῶν ἡ καρδία. διό καὶ ἀπαθεστάτη ... εἰ καὶ ἐγκάρδιόν τις τὸν πόθον ἐρεῖ, οὐχ' ἁμάρτῃ τοῦ δέοντος· διὰ τὸ καὶ τοῦ ἥπατος εἶναι τὴν καρδίαν ἀρχὴ – Hay que saber que la naturaleza ha formado *tres* receptáculos corporales principales del alma *tripartita*, o sea, de la inteligencia, el sentimiento y el deseo del alma: el *cráneo* para la inteligencia, el *corazón* para el sentimiento y el *hígado* para el deseo. Y su principio... es el alma»; Ob. Porfiri Uspenski, *El Oriente cristiano. Athos. Primer viaje a los monasterios y eremitorios atoninas*, parte Iª, sec. II, cap. XVII, Kiev 1877, 230-231.

460. Cf. *supra*, nota 29.

461. P. D. Yurkévich, «El corazón y su significado en la vida espiritual del hombre, conforme a la enseñanza de la Palabra de Dios», en *Trabajos científicos de la Academia Teológica de Kiev*, año I, libro I, 1860, libro I, 63.

462. Neologismo propuesto por Schelling.

463. Yurkévich, «El corazón y su significado», 70. – Cf. Th. Simon, *Psicología del apóstol Pablo* (cf. nota 453), t. I, 22-24. «El hecho de que al corazón se le atribuya un papel tan importante en la vida interior –todas las funciones de la vida anímica y espiritual están emplazadas en él– no representa una fórmula arbitraria, sino el resultado de una psicología desarrollada de un modo natural a partir de la observación» (Simon, *ibid.*, 24-25; sigue la explicación de esta tesis). «El sentimiento espiritual o la sensibilidad espiritual se encuentra en el corazón» (padre Ioan de Kronstadt –cf. nota 46–, libro III, 773). Según la Cábala, la naturaleza humana consta de tres partes. El cuerpo, forma o doble etéreo y elemento de la vida, constituye el primer principio, con sus subdivisiones, y se llama *nephes*. El alma, sede de la voluntad, fundamento de la personalidad humana, este principio denominado *ruah*, constituye el segundo. El tercer principio, el espíritu, lleva el nombre de *neshamah* (cf. Papus, *La Cábala, la ciencia sobre Dios, el Universo y el Hombre*, tr. del fr. de A. B. Troianovski, sub red. de N. A. Pereférkovich, cap. VIII, Sankt-Petersburg 1910, 158). Como se ha expuesto, lo que configura propiamente a la persona humana es el órgano de la voluntad, *ruah*. «Su sede es el corazón, el cual, por consiguiente, constituye la raíz de la vida, es el rey (*melek*, מלך), es el punto central de conjunción entre el cerebro y el hígado… La Cábala dice: en la palabra מלך (Rey), el corazón 'es como si fuera el punto central entre el cerebro y el hígado', lo cual ha de explicarse por el significado místico de las letras. El cerebro, מ, está representado por la primera letra de מלך. El hígado, כבד, por su última letra; finalmente, el corazón, לב, por la letra ל, que se encuentra en el centro» (*ibid.*, cap. VIII, II, 178).

464. Yurkévich, «El corazón y su significado», 72.

465. *Ibid.*

466. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 317. – Miklóshich, *Etymologisches Wörterbuch der Slavischen Sprachen* (cf. nota 9), 292-293. – Sreznevski, *Elementos para un diccionario de la lengua rusa* (cf. nota 276), III, col. 338-339.

467. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. IV, col. 130-131, 129-130.

468. *Ibid.*

469. Cf. *supra*, nota 377; para los *teósofos*, cf. Du Prel, *Filosofía de la mística* (cf. nota 351), etc.

470. De entre los trabajos de la ciencia oficial que estudian el *plexus solaris*, indicamos: Maxime Laignel-Lavastine, *Recherches sur le plexus solaire*, Paris 1903, III + 430 p., donde se incluye un cuadro completo de los datos

experimentales y de las consideraciones teóricas sobre el *plexus solaris* desde el punto de vista de la ciencia oficial. El cap. V (p. 407-428) contiene una rica bibliografía acerca de esta cuestión, aportando además en apéndice indicaciones bibliográficas sobre anatomía, fisiología y patología. – En lengua rusa no conozco más que la tesis de Bloch, *Fisiología del plexus caeliaci*, Moscú 1910. También aquí se ofrecen algunos índices bibliográficos. – En lo que respecta a los puntos de vista, mucho más interesantes y algunas veces también fantásticos, de las ciencias místicas referentes al *plexus solaris*, el lector encontrará muchas observaciones en las obras de Du Prel y otros (cf. la bibliografía en Kiesewetter, *Gesch. d. neueren Occultismus*, besorgt von R. Blum, Leipzig ^{2}1909, 884 *sq.*), especialmente (cf. *supra*, nota 351) en relación con los teósofos, ocultistas, etc. (una bibliografía rusa, si bien incompleta, en I. K. Antoshevski, *Bibliografía del ocultismo*, 1910; existe también una 2ª ed., completada). – Leadbeater, *El plano astral*, tr. del fr. de A. V. Troianovski, Sankt-Petersburg, 159-175. – Para la literatura extranjera, cf. Papus, *Tratado elemental de ciencias ocultas*, ed. de G. I. Pozhárov y L. I. Dokman, tr. de la 5ª ed. fr., 296-304; en la 3ª ed. la bibliografía fue omitida. Un índice de los índices puede verse en E. Rádlov, *Obras sobre magia*.

471. Gesenius, *Handw.* (cf. nota 25), 12-te Aufl., 377 a und XI, An. – La palabra לִבָּה (Ez 16, 30) es explicada habitualmente como una forma auxiliar de לֵב; puede tratarse simplemente de un error del copista.

472. Hasta qué punto persiste la incertidumbre lo podemos constatar con el ejemplo del diccionario de un solo autor. De este modo, la raíz לבב la deja Gesenius sin explicación en la 3ª ed. del *Diccionario* de 1828; en el *Thesaurus* de 1839 es explicada como *pinguis fuit*; en la 2ª ed. lat., revisada por Hoffmann, viene aclarada como *cavus fuit*; en la 7ª ed. de 1868, revisada por Dietrich, esta raíz es puesta en relación con las nociones de *verbinden*, *sich winden*, *convolutus*, etc.; en la 11ª ed. de 1890, revisada por Bülhau, Volck y Müller, como significación principal se reconoce *haften an etwas*, *sich fess Anlegen*, mientras que en la 12ª ed. de 1895, revisada por Socin, Zimmern y Buhl, se deja sin explicación.

473. Jul. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Bd. I, Leipzig ^{2}1863, 655-656.

474. Gesenius, *Thesaurus*, t. II, Lipsiae 1839, 738.

475. Gesenius, *Handwört.*, Leipzig ^{11}1890, 418.

476. Esto es una presuposición nuestra. En Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 394, *chal'va* y *gal'va* son puestas en relación con el turco *halva* y el árabe *hal'vijat*, dulces.

477. Inokenti, arz. de Jersón, desarrolla la idea de que toda criatura, incluso *haciendo abstracción* del hombre, que es el representante de la creación, tiene un carácter personal y entra así en alianza con Dios, de modo que también entre los animales, según su opinión, se da la religión (Inokenti, *Curso primero sobre la religión en general* –cf. nota 126–, 9-12). Esta convicción es com-

partida también por el prof. S. S. Glagólev, conocido por sus obras de apologética e historia de las religiones; estas ideas las compartió conmigo muchas veces en el curso de nuestras conversaciones.

478. Ha llamado mi atención sobre esta identidad S. S. Glagólev.

479. En la Escritura la religión «es llamada alianza, ley, servicio de Dios, la vía de Yhwh, o simplemente *la vía*» (Inokenti, *Curso primero sobre la religión*, 4). Por eso no hemos de tomar como algo absolutamente inesperado la doctrina de los Santos Padres que enseña que la finalidad superior de la religión es la salvación, y la salvación consiste en la divinización; ésta constituye de este modo el destino no sólo del hombre, sino de toda la creación. Así, Dionisio Areopagita habla sobre la divinización efectiva de la naturaleza en la medida en que le es accesible (*Sobre los nombres divinos*, IX, 5; PG 3, 912 D; *ibid.*, XII, 3, col. 972 A; *ibid.*, II, 7, col. 645 A; cito de la obra de I. V. Popov, *La idea de la divinización en la Iglesia oriental antigua*, Moscú 1907, 33, notas = *Voprosy filosofii i psijologii*, 1909). Y san Máximo el Confesor fue aún más adelante: extendió a toda la naturaleza el ideal de la divinización del hombre. Por medio de Cristo se diviniza en primer lugar el hombre, pero por medio del hombre será divinizada también la naturaleza (cf. *ibid.*). Entre los pensadores rusos contemporáneos que han sentido agudamente este aspecto del cristianismo, además del arzob. Inokenti y de S. S. Glagólev, ya mencionados, hay que recordar también al ob. Porfiri Uspenski (cf. nota 99), Vl. Soloviov (cf. nota 5), S. N. Bulgákov, Viacheslav Ivánov, V. F. Ern y otros.

480. Por esta razón, la mística del corazón en la gracia es manifestación de la salud y el equilibrio del organismo, mientras que la falsa mística de la cabeza o del vientre conlleva siempre, tanto en su raíz como en sus frutos, una enfermedad, sea en el cuerpo, sea en del alma. En Cristo, «Principio que da origen a la vida», se encuentran el equilibrio integral y la salud perfecta. Por el contrario, fuera de Cristo, es decir, fuera de la Vida, no existe la salud. El psiquiatra V. F. Chizh (cf. *supra*, nota 265), conocido por sus trabajos sobre diversos tipos literarios y personajes históricos en los que había descubierto enfermedades psíquicas, considera a los santos ascetas rusos (quedan fuera de su examen los «yurodivye», los "locos por Cristo") como representantes típicos de la salud y de la armonía anímicas. Por el contrario, son raros los libros de psicopatología que no se refieran a lo que relatan sobre sí mismos los santos y místicos que están fuera de la eclesialidad ortodoxa, y estos casos son tomados como un típico ejemplo de desorden psíquico. Ciertamente, los psiquiatras simplifican las cosas cuando ven aquí *tan sólo* un desorden anímico; pero no cabe duda de que también hay algo de esto. Numerosas obras de psicología, de psicopatología y de psiquiatría recogen abundantes materiales relativos al carácter patológico de la mística desviada (*prélestnoi*), por ejemplo: D. G. Konoválov, *El éxtasis religioso en las sectas místicas rusas*, Sérguiev Posad 1908; hasta el momento ha salido de la imprenta sólo el fasc. 1 de la parte I^{a} (XI + 258 p. = *Bogoslovski Véstnik*, 1907 y 1908), con una rica bibliografía. – D. G. Konoválov, *La psicología del éxtasis en las sectas*, Sérguiev Posad ^{2}1909, 18 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1908, N^{o} 12). – A. Vertelovski, *La mística occidental medieval y su actitud ante el ca-*

tolicismo. Estudio histórico, Járkov, fasc. 1, 1888; fasc. 2, 1889. – M. Shaguinián, *Sobre la felicidad del que posee. La poesía de Zinaida N. Hippius*, Moscú 1912, 42 (ver también nota 29). Sobre la "seducción-perdición espiritual" (*prélest'*), cf. los *Discursos ascéticos* de Isaac de Nínive y Gregorio Sinaíta (*Dobrotoliubie*, vol. 5, Moscú ²1900) y de los otros Santos Padres de la *Filocalía*, sobre todo el ob. Teófanes el Recluso, especialmente en sus *Cartas sobre la vida espiritual*; consideraciones detalladas sobre esta enfermedad del alma pueden verse en Ignati Briancháninov, especialmente en el vol. I de sus *Obras*.

481. Macario el Grande, *Homilía* 6.

482. Nicetas Stethatos, *Centuria tercera*, 38 (cf. nota 54), 250.

483. «Aquel que sustituye la actividad de los sentidos exteriores con la de los interiores, la vista con la aspiración de la mente a la visión de la luz de la vida, el oído con la atención del alma, el gusto con el juicio racional, el olfato con la comprensión espiritual, el tacto con la vigilante sobriedad del corazón, éste lleva sobre la tierra una vida de *ángel*; para los hombres es un hombre, y como tal es visto; para los ángeles es un ángel, y como tal es considerado» (Nicetas Stethatos, *Primera centuria* –cf. nota 137–, 84).

484. *Ibid.*, 52, 99.

485. Gregorio Sinaíta decía a sus discípulos algo que aún tiene fuerza: que «aquel que se ha elevado hasta Dios llega a ver por la gracia del Espíritu Santo, como si fuera en un espejo, *la creación entera en su estado luminoso*, 'si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé' (2 Cor, 12, 2), como dice el divino Pablo, hasta el momento en que le venga algún obstáculo en el tiempo de la contemplación, obligándole a volver a sí mismo» (*Paterikon de Atanasio, o descripción de la vida de los santos que han brillado en la santa Montaña del Athos*, parte Iª, Sankt-Petersburg 1860, 356. La *Vida del venerable y teóforo padre nuestro Gregorio Sinaíta* está tomada del «Νέον ἐκλόγιον»). A la pregunta: «Si alguien ha alcanzado la *pureza del corazón* ¿qué es lo que le servirá de señal?, y ¿cuándo conoce el hombre que su corazón ha alcanzado la pureza?», Isaac de Nínive responde: «Cuando alguien ve *a todos los hombres* como buenos, y *nadie* se le representa como impuro y manchado, entonces es auténticamente puro de corazón» (Isaac de Nínive, *Discurso* 21, en la ed. gr. 85; *Obras*, 3ª ed., 96).

486. «Ante el justo Antonio [el Grande] se presentó uno de los sabios de entonces, diciéndole: '¿Cómo puedes soportar, padre, una vida semejante, privado del consuelo que dan los libros?' Antonio respondió: 'Mi libro, señor filósofo, es esta naturaleza creada. Ella está siempre conmigo y, cuando lo deseo, puedo leer en ella las palabras de Dios'» (Evagrio Monje, *Instrucciones para la vida activa*, 92; *Filocalía*, vol. I, Moscú ⁴1905, 588; PG 40). Esta idea se repite después numerosas veces entre los místicos, tanto eclesiales como de fuera de la Iglesia. Aparece más de una vez en Máximo el Confesor (ed. Oeler, 105 *sq.*, 152, 162, 212, 241; I, 31, 75, 83, 463; cit. según Murétov). «Estaba una vez sentado y miraba con atención al jardín. De improviso cayó el velo de los ojos

de mi alma: ante ellos se abrió *el libro de la naturaleza*. Es el libro que fue dado a leer a Adán, el primer hombre creado, el libro que contiene las palabras del Espíritu, semejante a las Escrituras divinas. Y ¿qué enseñanza pude leer en el jardín? ¡La enseñanza de la resurrección de los muertos!» (Archimandrita, posteriormente obispo, Ignati Brianchániniov, *El jardín en el tiempo de invierno*; *Obras*, t. I, Sankt-Petersburg 1865, 97-98). «El mundo, como obra del Dios vivo y sapientísimo, está lleno de vida: por todas partes y en todas las cosas hay vida y sabiduría, en todo vemos la expresión de un pensamiento, tanto en el mundo como totalidad como en cada una de sus partes. Es un auténtico libro del que podemos aprender, aunque no con tanta claridad como en la revelación, el conocimiento de Dios» (sac. Ioan de Kronstadt, *Mi vida en Cristo* –cf. nota 46–, libro III, 113-114). «Si nosotros, después de escribir un libro, conocemos su estructura y su contenido, así como todas las ideas que se encuentran en él, cuando otros exponen las ideas y sobre todo el plan de nuestro libro decimos que son nuestro plan y nuestras ideas: ¡cómo privar entonces al Señor del conocimiento total de todos los mundos, de la entera creación, de todas las cosas del universo con sus cualidades y su condición! ¿No son acaso el libro de Dios?» (*ibid.*, 665-666). Las mismas ideas sobre la naturaleza como un libro forman la base de la obra de I. A. Th., A. Ω. *Gemma Mágica, o la piedra preciosa mágica; breve explicación del libro de la naturaleza, conforme a sus siete grandes hojas, en las cuales se puede leer la sabiduría divina y natural inscrita por el dedo de Dios*, Moscú 1784.

487. Hay un hecho que causa perplejidad: cómo en la Antigüedad los hombres del tipo de los epicúreos, que luchaban con la «superstición» de la religión en nombre del conocimiento racional, en realidad nada conocían, y ni siquiera se esforzaban en conocer (cf. Vl. A. Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual de la sociedad romana en el siglo II*, Kozlov 1874, 101-102); del mismo modo, también en la actualidad, toda suerte de enemigos de la Iglesia, que se apartan de ella con el pretexto de que la Iglesia «entorpece» la investigación científica o bien la acusan de sostener una hostilidad ante la creación, ellos mismos no conocen nada de esta creación por ellos tan defendida, ni se ocupan de ella; apenas han visto otra cosa de la «naturaleza» que los divanes de los salones y las gacetas. Y aquellos que se ocupan de las ciencias naturales no viven con la naturaleza, sino que se empeñan en crear para ella una prisión de conceptos, porque tal es precisamente la esencia de la ciencia natural contemporánea, desenmascarada por los que son sus adeptos-traidores, los neokantianos contemporáneos y otros gnoseólogos, especialmente la escuela de Marburgo.

488. Tanto la psicología del sentimiento de la naturaleza como la historia de su desarrollo han sido estudiadas con llamativa parquedad, y son conocidas de un modo insuficiente. Sin embargo, lo poco que se ha hecho en esta dirección ya confirma claramente la tesis expuesta en el texto en relación con esta cuestión: A. Bizet, *El desarrollo histórico del sentimiento de la naturaleza*, tr. de D. Korovchevski, Sankt-Petersburg 1890. – Gr. Olénev, «El sentimiento de la naturaleza en la Antigüedad», en *El mundo*, enero 1910, Nº 4, 286-288. – V. F. Savódnik, *El sentimiento de la naturaleza en la poesía de Pushkin, Lermon-*

tov y Tiútchev, Moscú 1911 (bibl. en p. 2-4). – E. Michel, «Le sentiment de la Nature et l'histoire de la peinture de paysage», en *Rev. de synthèse hist.*, t. XI, 2, Nº 32, 150-164. – A. von Humboldt, *El cosmos*, tr. de Weinberg, Moscú 1863, II. – De Laprade, *Le sentiment de la nature avant le christianisme et chez les modernes*. – Motz, *Über d. Empfindung d. Naturschönheit bei d. Alten*. – Caesar, *Über d. Naturgefühl bei d. Griechen* (las tres últimas obras son indicadas por Kozhévnikov –cf. nota 487–). Diversas observaciones sobre nuestro tema se encuentran en las obras de estética y de historia del arte, especialmente de historia de la pintura.

489. E. du Bois-Reymond, *Estudio de las culturas y de las ciencias naturales*, tr. del alemán sub red. de S. I. Yershov, Moscú 1900, 29. Cf.: «El cristianismo constituye, sin lugar a dudas, una de las manifestaciones más puras... de la aspiración a la cultura y, además, a la creación continua de lo sagrado»; Fr. Nietzsche, *Pensamientos inactuales*, III, 6; *Obras completas*, t. II, Moscú 1909, 228.

490. Expresión atribuida a Tales de Mileto y citada por Aristóteles: *Sobre el alma*, I, 5, 411 a, 8.

491. Atanasio el Grande, *Discurso contra los helenos*, 38; cf., en general, todo este discurso.

492. Fr. Nietzsche, *La gaya ciencia*.

493. Esta es la razón por la que el mundo, fuera de la gracia, aparece como un fantasma, como aquella «Nada» que adquiere su forma de una realidad aparente, pero en verdad es tan sólo un «*foenomenum bene fundatum*». Será o bien el *Maya* de la India, o bien el μὴ ὄν de los misterios y de Platón (y esencialmente propio de toda la concepción antigua de la vida). "Sabio", en todo este ámbito, es aquel que ha penetrado más allá de «la dura cáscara de la materia», y ha sido capaz de ver allí... no «la púrpura incorruptible de la divinidad», no «el libro de la revelación», no «la gloria de Dios», no la «sabiduría divina», sino tan sólo el vacío y la nada.

494. El carácter demoníaco del paganismo es atestiguado por numerosos Santos Padres y escritores eclesiásticos, los cuales no conocían el mundo pagano sólo de oídas, sino a partir de su propia observación e incluso por una triste experiencia personal (Justino, Cipriano, Lactancio, Agustín y otros). Pero merece una atención especial el testimonio de la conciencia en aquellos mismos paganos. Es el caso, por ejemplo, del testimonio de Plutarco, apologeta del paganismo, que era, por lo demás, sacerdote de Apolo: «No puedo creer –dice él por la boca del piadoso Cleombrotas– que los dioses puedan mirar con agrado cómo en un día de sombríos sacrificios los hombres descuartizan salvajemente las víctimas humanas, queman carne cruda y ensangrentada, se someten a graves ayunos, se lanzan a lúgubres gemidos, se permiten expresiones sucias y desvergonzadas, prorrumpen en terribles gritos: presuponer algo así significaría una grosera superstición y una impiedad». «Pero yo digo –continúa Cleombrotas– que estas fiestas y sacrificios fueron instituidos con el único fin de satisfacer y tranquilizar a los *demonios* malévolos, para alejar la manifestación de

su maldad»: Plutarco, *Sobre el empobrecimiento de los oráculos*, XIV, 417 D; Plutarchi Cheroneus, *Scripta Moralia*, vol. II, Parisiis 1839, 508. La teoría sobre el culto propiciatorio tributado a los demonios malévolos fue enunciada por primera vez, según Plutarco, también por un platónico, por el cabeza de la Academia Xenócrates. «Xenócrates cree que en la atmósfera que nos rodea viven seres de naturaleza poderosa, espíritus oscuros y sombríos a los que les complace este culto lúgubre y que no le causan al hombre ningún mal cuando son venerados de aquel modo»; Plutarco, *Sobre Isis y Osiris*, XXVI, 361 B; *Scripta Moralia*, Vol. II, 441. Los autores modernos se expresan frecuentemente en el mismo sentido, esto es, considerando que el paganismo era un culto rendido a los demonios, y que los paganos estaban poseídos por ellos. Esta idea se encuentra expuesta, p. e., en las obras del príncipe S. N. Trubetskói: *Religión* (*Diccionario Enciclopédico* de Brockhaus y Ephron = *Obras*, vol. II, Moscú, 499-509); *Esbozos de historia de la religión griega* (*ibid.*, vol. II, 434 *sq.*); *La doctrina del Logos y su historia* (*Obras*, vol. IV, Moscú 1906, especialmente p. 187-190); *Historia de la filosofía antigua*, parte I^{a}, cap. II, 2, 3, 4, Moscú 1906, p. 30-34. – Conde Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, ch. II, Paris-Bruxelles 1892, 103 *sq.* – N. S. Arséniev, *En busca del Dios absoluto*, Moscú 1900, especialmente p. 37-39. El demonismo que impregnaba la religión pagana explica también por qué, para el mundo antiguo, la mayor garantía del éxito del cristianismo residía quizás en el hecho de que la nueva religión ofrecía la curación del miedo a los demonios, liberando verdaderamente de ellos. Además de las obras citadas más arriba, cf. A. Harnack, *Los fundamentos religioso-morales del cristianismo en su expresión histórica* (*De la historia de la predicación misionera del cristianismo en los primeros tres siglos*), tr. de A. A. Spasski, cap. III, Járkov 1907, 60-79 y cap. VIII, 178-194. – E. G., «Enfermedades demoníacas», en *Lecturas cristianas*, jul.-ag. 1912, 775-790. – A. A. Spasski, «La creencia en los demonios en las antiguas Iglesias y la lucha contra ellos», en *Bogoslovski Véstnik*, II, 6, 1907, 357-391. La idea de que *el temor* creó a los primeros dioses fue enunciada por primera vez por Demócrito; en todo caso, Sextus Empiricus (*Adv. math.*, XIII, 259) le reconoce la prioridad a este motivo. Según Cicerón (*De nat. deor.*, II, 5), la misma opinión la compartía también el estoico Cleantes. Seguramente tomaron de Demócrito esta opinión, para hacerla propia, Epicuro y su adepto romano Lucretius Carus. Interesantes observaciones sobre la relación entre la posesión demoníaca, el *temor* y la incapacidad para la investigación y el estudio de la realidad, en O. Weininger, *Últimos discursos* (cf. nota 351); *La cultura*, 159-161.

495. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9; *Obra* (cf. nota 102), vol. 2, p. 1158 b 35, 1159 a 4; *Ética grande*, II, 11, *ibid.*, p. 1298 b 29 *sq.*; *Eudemos*, VIII, 3, *ibid.*, p. 1238 b 27.

496. Chr. Sigwart, *Sobre las bases morales de la ciencia* (tr. rusa en *Correo de la educación*, 1904, N° 9, 176), en su colección de *Kleine Schriften*, Bd. II, 1881 (^{2}1889). Cf.: «Es necesario que exista fuera de nosotros una inteligencia que no consista sólo en la capacidad de entender la verdad, sino que posea una fuerza tal que pueda producir por sí misma todas las verdades posibles; una

inteligencia que, subsistiendo de modo autónomo, es la que establece la esencia misma de la verdad, comprendiendo en sí misma toda la plenitud de la luz, del amor y de la vida. De otro modo, ni la verdad ni el bien habrían existido nunca, ni habrían encontrado el modo de hacerlo. De otro modo, finalmente, el fundamento de todas las cosas, de todo conocimiento, no habría sido sino la pura nada»; Archimandrita, posteriormente arzobispo de Jersón y Tauride, Inokenti Borísov, «Sobre la existencia de Dios», en *Lecturas cristianas*, parte XXX[a], 1824, 205. El descubrimiento y demostración de que este artículo pertenece a Inokenti han sido llevados a cabo por mi alumno I. M. Uspenski, licenciado de la LXVII[a] promoción de la Academia Teológica de Moscú, en su tesis *La filosofía de Inokenti, arzobispo de Jersón.* – Esta misma idea podemos encontrarla entre los antiguos, por ejemplo: «Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις»; Platón, *Las leyes*, V, 730 c, 335; cf. *supra*, notas 29 y 30.

497. Maimónides, *Guía*, I, 72 (cit. según M. Bazilevski, *La influencia del monoteísmo sobre la evolución del conocimiento*, Kiev 1883, 15-20; *ibid.*, 15-24, el autor cita un capítulo de Maimónides que interpreta el universo como un único ser).

498. Rabbi Behai, *Hab. Galeb.* (*Sobre los deberes del corazón*), cap. *Sobre el servicio sincero de Dios* (cit. según Bazilevski, *La influencia del monoteísmo*, 93-94 y 95-96).

499. *Ibid.*, 97-98.

500. *Sabbat*, fol. 150 (*ibid.*).

501. Cf. *supra*, nota 488.

502. Bazilevski, 13, cf. *sq.*

503. *Ibid.*

504. *Ibid.*

505. *Ibid.*, 9-10.

506. Sobre la lucha con el politeísmo desde el interior mismo del mundo antiguo, cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904, XIV + 518 p. – Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu* (cf. nota 494). – Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual* (cf. nota 487). – Boissier, *La religión romana de Augusto a los Antoninos*, tr. de M. Korsak, Moscú 1878. – S. Korelin, *La decadencia de la concepción antigua del mundo*, Sankt-Petersburg 1895.

507. Lucretius Carus, al principio de casi todos los cánticos de su poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, comienza alabando a Epicuro y le llega a llamar dios; cf. *supra*, nota 487.

508. Sobre el estado de las ciencias de la naturaleza en la Antigüedad, véase Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual* (cf. nota 487). – Wavell, *Histo-*

ria de las ciencias inductivas, tr. de la 2ª ed. inglesa de M. A. Antónovich y A. N. Pýnin, vol. I y II, Sankt-Petersburg 1867, vol. III, 1869. – P. A. Liubimov, *Historia de la fisica. Ensayo de investigación de la lógica de los descubrimientos en su desarrollo histórico*, parte Iª, período de la ciencia griega, Sankt-Petersburg 1892, V + 268 p. – Ferd. Rosenberg, *Esbozo de historia de la fisica*, parte Iª, tr. del alemán sub red. de I. M. Séchenov, Sankt-Petersburg 1883, V + 178 p. – Edm. Perrier, *Ideas fundamentales de la zoología en su desarrollo histórico desde la Antigüedad hasta Darwin*, tr. de A. M. Nikolski y K. P. Piatnitski, Sankt-Petersburg 1896, 302 p., cf. cap. I-III, 1-29.

509. Du Bois-Reymond, *Estudio de las culturas* (cf. nota 489), 41. – Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual* (cf. nota 487), 107. – E. Dennert, *Cristo y las ciencias naturales*, tr. del alemán, Sankt-Petersburg.

510. Clemente Romano, *Primera Carta a los Corintios*, XIX, 2-3; XX, 1-12 (Funk –cf. nota 317–, 44-45).

511. «Ὠκεανὸς ἀπέραντες ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι» (XX, 8). ¿Será una alusión a América? ¿Es un presentimiento del conocimiento futuro, o quizá la emergencia de un recuerdo, ya desaparecido, del pasado?

512. Cf. Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual* (cf. nota 487), 97. – Sobre la idea cristiana del carácter autónomo de las leyes del mundo ha insistido especialmente M. M. Taréiev, *Los fundamentos del cristianismo*, vol. 1-4, Sérguiev Posad, 1908, quien llega a hacer de este concepto la piedra angular de su sistema. Sin embargo, en este último, el carácter autónomo de las leyes del mundo y la autoafirmación de la criatura llegan casi a confundirse bajo el término común de la «libertad de la carne».

513. De acuerdo con la traducción no del todo exacta de Filaret, obispo de Chernígov, *Cuadro histórico de los himnógrafos y de los himnos de la Iglesia Ortodoxa*, Chernígov ²1864. – Textos y comentarios: *Titi Flavii Clementis Hymnus in Christum Salvatorem*, ed. Fer. Piper, Gottingae 1835. – Sobre la necesidad de corregir la traducción, cf. F. Smirnov, *El himno de Clemente Alejandrino* (*Trabajos de la Academia Teológica de Kiev*, vol. II, 1879, 370-372). – Texto y comentarios en Conde A. S. Uvárov, *El simbolismo cristiano*, parte IIª, 5: *El simbolismo del período cristiano antiguo*, Moscú 1908, ed. póstuma, 44-49.

514. Kozhévnikov, *Desarrollo moral e intelectual* (cf. nota 487), 96-97. Aquí se cita: «Toda la Antigüedad desconoció el deleite en la naturaleza» (Hervinus, *Literaturgesch.*, I, 124); fueron los Padres de la Iglesia los primeros que se decidieron a situar la naturaleza por encima del arte (Humboldt, *Kosmos*, II, 30); «los antiguos sentían de un modo plástico; el mundo cristiano siente de un modo pictórico... El sentimiento de la naturaleza entre los griegos, lejos de percibir aquella interacción entre las cosas que las liga en un todo orgánico, se aferraba más bien a una particularidad cualquiera, para elaborarla detalladamente a semejanza de uno u otro rasgo propio del hombre, o para personificarla en una imagen humana» (Carrière, *El arte*, II, 276-277, tr. rusa). Sostiene la misma opinión también Schnase (*Gesch. d. bildenden Künsten*, II, 129 *sq.*).

«Cuando pintaban cuadros de la naturaleza, los poetas clásicos se ocupaban exclusivamente de la descripción de las cosas exteriores, y lo hacían en las líneas más generales; por eso en ellos no se perciben ni tan siquiera las huellas de una comprensión refleja y profunda de la vida interior de la naturaleza, del tipo de aquella que aparece expresada en la creación de Shelley…» (Kozhévnikov, 97, en la nota 3). «A pesar de la celosa defensa del clasicismo que llevan a cabo sus admiradores, la mayoría de los que se han ocupado de la cuestión del interés de los antiguos por la naturaleza se han inclinado a creer que el sentimiento de la naturaleza constituyó para el mundo antiguo una dimensión, si no completamente ajena, sí en todo caso menos característica de lo que lo ha sido para las sociedades modernas… No tenemos ningún motivo para presuponer que un pueblo dotado de una imaginación tan rica como fueron los griegos haya permanecido completamente indiferente frente a la naturaleza que lo rodeaba; y sin embargo, ya desde el período más temprano, la civilización griega se constituyó de tal modo que el sentimiento de la naturaleza no pudo ser en ella especialmente fuerte… Las más extensas comparaciones demuestran con facilidad hasta qué punto el mundo clásico prefería concentrarse sobre el estudio del hombre antes que sobre el estudio de la naturaleza: ¡qué parcas y pobres aparecen las descripciones naturales en los poetas griegos en comparación con la representación de la vida humana! Cuán espléndidamente se desarrollaron en la Antigüedad las artes plásticas, que estaban en plena correspondencia con el amor antiguo por el humanismo, mientras que el paisaje (*landschaft*) no fue conocido *en absoluto* [subr. P. F.] ni por los griegos ni por los romanos. Si los antiguos apelaban a la naturaleza desde el punto de vista estético e incluso científico, se apresuraban ante todo a buscar en ella el reflejo del propio ideal humano, tan querido para ellos; su tensión se dirigía continuamente al estudio, no tanto de la vida autónoma de la naturaleza, cuanto de su analogía y vinculación con el ideal del hombre. Divinizando todo aquello que presenta un carácter plástico, incluso cuando estudia la historia, el pensamiento antiguo concentra su atención sobre los fenómenos particularmente prominentes, especialmente llamativos por su aspecto exterior. Lo que es grandioso, lo trágico, en una palabra, todo aquello que recuerda del modo más inmediato las pasiones humanas: he aquí lo que de modo preferente les interesaba del mundo no sólo a los poetas antiguos, sino también a los sabios de entonces. Por el contrario, las fuerzas escondidas, imperceptibles, la vida íntima y las transformaciones de la materia eran casi incomprensibles para los griegos, y ni siquiera les interesaban… La cuestión no es sólo que los antiguos se interesaran por la naturaleza de un modo insuficiente; es que la observaban desde un punto de vista completamente erróneo: en primer lugar, intentaban establecer la relación por ellos buscada entre los fenómenos de la naturaleza y los ideales humanos, lo que les llevaba a cometer constantes errores; después, perseguían tan sólo los hechos más grosolanos, los más visibles, y así se habituaban a descuidar el estudio de las fuerzas interiores de la naturaleza, prestando atención únicamente a sus aspectos externos… Los sabios grecorromanos observaban con celo los fenómenos que presentaban una rara apariencia, que parecían casi milagrosos, mientras que miraban con desprecio a los hechos cotidianos, físicos…; por ejemplo, la meteo-

rología les interesaba mucho, mientras que los fenómenos menos llamativos de la luz, el sonido, etc., no gozaban apenas de su atención; asimismo... los botánicos y zoólogos coleccionaban cientos de anécdotas sobre animales y plantas extraordinarias procedentes de todas las partes del mundo, mientras casi no tenían ninguna noción de la flora y la fauna del lugar patrio» (*ibid.*, 96-97). Y sin embargo, a pesar de todo lo expuesto, algunos intentan a veces atribuirle al mundo antiguo el sentimiento de la naturaleza vinculándolo al nombre de Plinio, y acusan al cristianismo de haber liquidado una pretendida comprensión romántica de la naturaleza (cf. D. S. Merezhkovski, *Eternos compañeros de camino*, Sankt-Petersburg ^{2}1899, 102-103: *Plinio el Joven*).

515. Cf.: «Si algunas iglesias añaden que Dios ha tomado la naturaleza humana, entonces, como he expuesto con sinceridad, yo no comprendo muy bien el sentido de estas palabras: a decir verdad, a mí esto me parece algo no menos extraño que si alguien dijese que el círculo ha tomado la naturaleza del cuadrado»; Spinoza, *Carta* XXI /LXXII/, a Oldenbourg; *Correspondencia* (cf. nota 230), 148.

516. «El Señor respeta plenamente la naturaleza por Él creada, así como sus leyes, como obra de su sabiduría infinita y perfecta; por eso su voluntad se cumple habitualmente por medio de la naturaleza y de sus leyes, por ejemplo, cuando castiga o bendice a los hombres. Por eso, si no te encuentras en una gran necesidad, no le pidas milagros»; Ioan de Kronstadt (cf. nota 46), 667.

517. P. Florenski, *Antonio de la novela y Antonio de la tradición*, Sérguiev Posad 1907 (= *Bogoslovski Véstnik* 1907, Nº 1 [reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 490-527]). Aquí se lleva a cabo el intento de comparar en concreto las dos actitudes ascéticas, la nihilista y la ortodoxa. – V. A. Kozhévnikov, *Sobre la significación del ascetismo en el pasado y en el presente*, Moscú 1910 (*Biblioteca de Religión y Filosofía*, fasc. XXII-XXIII = *Lecturas cristianas* 1909), con una rica bibliografía. – M. V. Lodyzhenski, *La supraconsciencia* (cf. nota 29). – Id., *La luz invisible. Del ámbito de la mística superior*, Sankt-Petersburg 1912.

518. Jn 8, 23; 17, 16; 18, 36, etc.

519. Oración 7ª del oficio de la *utrenie* (maitines), canto de la medianoche.

520. Sobre la divinización: I. V. Popov, *La idea de la divinización en la Iglesia oriental antigua*, Moscú 1909 (*Voprosy filosofii i psijologii*). – Id., *El ideal religioso de San Atanasio de Alejandría*, Sérguiev Posad 1904 (= *Bogoslovski Véstnik*). – Id., *La justificación mística del ascetismo en las obras del venerable Macario de Egipto*, Sérguiev Posad 1904 (= *Bogoslovski Véstnik*). – S. Zarin, *El ascetismo según la doctrina cristiano-ortodoxa*, vol. I, 2. Cf. también en Smirnov, *El padre espiritual* (cf. *infra*, nota 533).

521. He aquí un ejemplo evidente de la actitud de la Iglesia en relación con el cuerpo: cuando en el Concilio de Nicea, en el 325, se hizo el intento (con toda probabilidad por parte de Osio, obispo de Córdoba) de imponer a todos los clérigos la continencia en relación con la propia esposa, es posible que muchos

fueran favorables a esta proposición. «Pero en contra de ella se pronunció un hombre que gozaba de un gran respeto, sea como confesor, sea como asceta. Era Pafnucio, obispo de la Tebaida superior. Su voz tenia tanta más autoridad por cuanto Pafnucio, hombre de una virginidad estricta, estaba libre de la sospecha de dejarse conducir por motivos egoistas. Él se expresó en este sentido: el apóstol llama 'honesto' al matrimonio (Heb 13, 4), y por consiguiente no existen motivos para exigir de todos el celibato; además, el hecho de cargar a todos con un yugo que sólo algunos pueden soportar con honestidad, lejos de producir un bien, podria ser causa de un mal para la Iglesia, pues expondría a graves tentaciones, si no a los mismos sacerdotes en persona, sí a sus esposas. La opinión de Pafnucio triunfó y, de este modo, según la práctica habitual, se dejó a los candidatos al sacerdocio la libre elección entre el celibato y la vida conyugal» (Sozomeno, I, 23, en Bólotov, *Curso* –cf. nota 241–, vol. 3, Sankt-Petersburg 1912, 142-143).

522. Gregorio de Nisa, *Sobre la paz del alma*, PG 46, 1049 C.

523. Macario el Grande, *Homilía* 44, 9; PG 34, 785 B; cf. *Homilía* 49, 3, *ibid.*, 813 D.

524. Simeón el Nuevo Teólogo, *Discurso* 27; PG 120, 452 D. Cf. *ibid.*, 451-454, en la nota 13: «ἄνθρωπος Θεοῦ ἑνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς». Para más detalles referentes a este tema, cf. Zarin, *El ascetismo* (cf. nota 520), 53.

525. *Cánones de los Santos Apóstoles, de los Santos Sínodos ecuménicos y locales, y de los Santos Padres, con comentarios* (Edit. «Mosk. O-va. Liub. Duch. Pr.»), Moscú 1877, 7 y 95.

526. *Ibid.*, 1005.

527. *Ibid.* La fecha del Sínodo de Gangra no está establecida con precisión; se presupone que tuvo lugar entre los años 340 y 370.

528. *Ibid.*

529. Thalassio (cf. nota 54). Diametralmente opuesta a la mistica oriental de la persona se presenta la mistica occidental centrada en la *res*: «Dass du nicht Menschen liebst, das thust du recht und wohl, Die Menschenheit ist's, die man im Menschen lieben soll» (Angelus Silesius –cf. nota 350–, I, 163, p. 27).

530. Juan y Barsanufio, el venerable Serafín, el obispo Ignati Briancháninov.

531. *Jalones. Recopilación de artículos sobre la "intelliguentsia" rusa*, Moscú ^{5}1910, y otras ediciones más recientes. En torno a los *Jalones* ha venido a crearse toda una literatura, cuyo índice se encuentra en el anexo de las ediciones más recientes de este libro. [Se trata de la famosa publicación *Vechi*, iniciativa que ofreció una ocasión a los más prestigiosos miembros de la intelectualidad cristiana de reaccionar con sus artículos ante el avance de la revolución, invitando a profundizar en las raíces religiosas. Le siguió la colección de contribuciones: *Iz Glubiny* (*De Profundis*), compuesta en 1918, publicada y prohi-

bida en 1921, reeditada en 1967 por Ymca-Press, Paris. N. del T.]. – N. M. Sokolov, *Los santos rusos y la "intelliguentsia" rusa. Ensayo de caracterización comparativa*, Sankt-Petersburg 1907.

532. [El *sjimníchestvo* constituye el grado más perfecto de la consagración monástica en Oriente, y conlleva la dedicación a la vida anacorética. N. del T.] Se trata del *stárets* de la Pechérskaia Lavra de Kiev, el hierosjimonaj Partheni, uno de entre los elegidos de la Purísima, que desde su infancia exhalaba una fragancia de frescura celeste, un ángel en la carne, el cual no conoció, ni siquiera durante los años de su juventud, la lucha con el cuerpo, y nunca manchó su corazón con la suciedad del pecado (*Relato sobre la vida y las obras del stárets de la Lavra Pechérskaia de Kiev, el hierosjimonaj Partheni*, Kiev 1898, 13 y 19); este eminentísimo devoto de la Purísima intentó con todo su empeño comprender *en qué consiste la esencia del anacoretismo* (*sjimyi*). Y he aquí que en una ocasión, ante el icono de María que guardaba siempre en su celda, orando para que la Señora le expusiese en qué consiste el anacoretismo que había asumido, escuchó una voz proveniente de ella: «*Entrar en la soledad de la profesión anacorética* (*sjimnichestvo*) *significa consagrar la propia vida a la oración por el mundo entero*» (*ibid.*, 27). El hierosjimonaj Partheni había nacido el 24 de agosto de 1790 en la aldea de Simónovo, gobernación de Tula, y falleció el día de Viernes Santo del año 1855.

533. S. I. Smírnov, *El padre espiritual en la antigua Iglesia de oriente*, parte I[a] (sobre el primer concilio ecuménico), Sérguiev Posad 1906 (= *Bogoslovski Véstnik*). – Kozhévnikov, *Sobre la significación del ascetismo* (cf. nota 517), con una bibliografía.

534. Completas del jueves de la primera semana de la Gran Cuaresma, oda 2[a], tropario 3. O fíjate con qué tonos tan tiernos habla sobre el cuerpo Tertuliano: «El alma no puede comportarse como una prostituta, de modo que el esposo la encuentre desnuda. El alma dispone de sus vestidos, de sus adornos, como se dispone de un servidor, el cuerpo. El cuerpo es la verdadera *esposa*... Y, oh alma, nadie está más cerca de ti que el cuerpo. Después de Dios, has de amarlo a él más que a cualquier otra cosa» (Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne*, 63).

535. El rito de las exequias está bellamente caracterizado por dos motivos que se entrelazan: el llanto por causa de la hermosura corrompida en el hombre y la alegría por la restauración de la belleza en la Madre de Dios. En la antigüedad estos sentimientos aparecían mucho más estrechamente entrelazados. Sobre el sentimiento cristiano antiguo de la muerte, cf. V. F. Ern, «Cartas sobre la Roma cristiana. Carta III[a]», en *Bogoslovski Véstnik*, enero 1913. – G. Boissier, *Las catacumbas*, Moscú (*Biblioteca pública de religión*, serie III). – A. von Fricken, *Las catacumbas romanas y los monumentos del cristianismo primitivo*, Moscú, parte I[a], 1872; parte II[a], 1877. – S. N. Bulgákov, *Las dos ciudades*, 2 vol., Moscú 1911; cf. los artículos sobre el cristianismo primitivo. – La idea de la resurrección y de la santidad del cuerpo se hace sentir de un modo muy vivo en san Ireneo de Lyon entre los autores antiguos, y en N. F. Fiódorov entre los modernos.

536. Εὐχ. (cf. nota 110), 216.

537. *Ibid.*, 211.

538. «A nadie se le puede pintar con exactitud –así describe un biógrafo de Pedro el Grande la impresión producida por el *ukaz* (decreto) que obligaba a afeitarse la barba– el grandísimo revuelo provocado en las almas de los rusos por este *ukaz* de Su Majestad». «Se nos ordena afeitarnos la barba –decían los rusos al obispo Dimitri de Rostov–, y nosotros estamos dispuestos a dar nuestra cabeza por nuestra barba; que se nos corte la cabeza antes que la barba». Son conocidas las numerosas revueltas que suscitó este asunto. Las rigurosas medidas tomadas por el gobierno (así, como consecuencia de la insurrección de Astrachan fueron ejecutados 365 hombres, y muchos fueron exiliados a Siberia) no asustaron a los defensores de la costumbre sagrada que veía en la barba un signo de piedad religiosa. La importancia atribuida a la barba en la veneración de los santos se ve por las barbas especialmente desarrolladas que llevaban los santos ascetas, y por las permanentes indicaciones iconográficas sobre las particularidades de la barba de tal o cual santo. Singularmente característica es la barba de los anacoretas y de los ascetas (P. Smirnov, *El afeitado de la barba*, en *Enciclopedia Ortodoxa* –cf. nota 242–, vol. II, 1901, 1005-1022. – En *ibid.*, 1011-1022, se encuentra una bibliografía e indicaciones pertinentes. – Detalles muy interesantes pueden verse en F. Busláiev, *Ensayos históricos de literatura y arte popular rusos*, vol. X, Sankt-Petersburg 1821, 216-232: *La barba rusa de la antigüedad*). La fuerza de la resistencia de la Rusia ortodoxa frente al *ukaz* del emperador referente al afeitado de la barba puede ser estimada por la gran tasa anual que impuso Pedro I por llevar la barba: 60 rublos para los cortesanos, habitantes de la ciudad y funcionarios, 100 rublos para los comerciantes y mercaderes, 60 rublos para los mercantes siervos de los boyardos, los cocheros de los departamentos postales y los servidores en la Iglesia, con excepción de los sacerdotes y diáconos, 30 rublos para los habitantes de Moscú de todas las categorías sociales, y 2 kopeks para cada hombre que entrase o saliese por la puerta de la ciudad (*Recopilación completa de leyes*, *ukaz* del 16 de febrero de 1705). Como vestigios curiosos de esta lucha a favor de la barba, que excedía las fuerzas del pueblo, han quedado las llamadas «insignias de barba», es decir, las fichas de plata o de cobre llamadas «*borodovaia*», que se entregaban a los que pagaban la multa por la barba; estas insignias tenían que ser llevadas siempre encima. La extrema rareza de las insignias de plata demuestra con claridad que no eran muchos los que podían permitirse pagar la tasa. «Poseo en mi colección una insignia de este tipo, del tamaño de una moneda de 20 kopeks de plata; en su anverso se representa el águila rusa y el signo ≠ѦѰє (año 1705), y en el reverso la parte inferior de un rostro de hombre, con nariz, boca, barba y bigote, más la inscripción: *el dinero ha sido recaudado*. Las insignias de cobre eran de dos tipos; unas eran semejantes a las de plata, y en algunas de ellas estaba encolada el águila rusa: éstas servían con toda probabilidad para ser utilizadas dos veces; otras eran cuadradas, del tamaño y el peso de un rublo. En su anverso había una simple inscripción: *con la barba la multa se ha de recaudar*, y en el reverso las palabras: *barba de peso*

excesivo» (Barón Stanislav de Chaudouart, *Reseña de las monedas rusas*, tr. del fr. de V. A., parte I[a], cap. VI, Sankt-Petersburg 1837,169-170). Sobre la misma cuestión, cf. Aug. Schloezer, *Historia de las monedas, el dinero y las industrias mineras en el Estado ruso de 1700 a 1784*, Göttingen 1791, 67 y 78. – Chulkov, *Descripción histórica del comercio ruso*, I, Moscú 1781, 698; Chulkov describe un modelo más de insignia para la barba, pero Chaudouart duda de su existencia. *Reproducciones* de insignias por la barba pueden verse en la obra citada de Chaudouart (parte II[a], *Colección de reproducciones*, Sankt-Petersburg 1837, plancha 22, fig. 5 y 6; plancha 23, fig. 1, con explicaciones en la p. 12), y en N. V. Migunov, *Monedas rusas raras de 1699 hasta 1912*, Moscú [4]1912, 80; la insignia por la barba reproducida aquí resulta interesante por tener la marca de la amortización. La tasa por la barba representaba, digámoslo así, la medida de la resistencia del hombre medio. Pero se sabe con qué inquebrantable decisión numerosas personas y algunas corrientes de la vieja Rusia defendieron la barba; mirando más al fondo, lo que defendían era la idea de la santidad del cuerpo, oponiéndose a la destrucción de esta idea por parte del nihilismo occidental, propio de una "intelliguentsia" castrada. Sobre el carácter nada fortuito de este combate deja escapar algunas palabras un filósofo muy cercano al espíritu de la "intelliguentsia", y que influyó poderosamente sobre el occidentalista típico, el escritor I. S. Turguénev; se trata de Schopenhauer, cuyas expresiones denotan todo su desprecio hacia la religión y su disgusto hacia el cuerpo, al que no cesaba de vejar: «La barba, como una medio-máscara que es, no tendría que estar permitida por la policía –refunfuña él contra la naturaleza humana–. Además, como signo del sexo sobre la cara, es indecente, y por eso les gusta a las mujeres...»; A. Schopenhauer, *Ideas disparatadas sobre diversos temas distribuidas sistemáticamente*, XIX: *Metafísica de lo bello en la estética*, Nº 233, nota 1 (en *Obras*, tr. y red. de I. I. Eichenwald, fasc. XIV, 766). ¡Efectivamente!: casi todos los santos varones, la mayoría de los hombres eminentes, millones de servidores honestos de la voluntad de Dios han llevado barba, han visto en ella un signo de valor, considerando que sería reprobable afeitársela; más aún, muchos de ellos lucharon activamente por el derecho a llevarla; recordemos al menos a nuestros eslavófilos (A. S. Jomiakov, *Obras completas*, vol. VIII; *Cartas*, Moscú 1904, *Carta* 15 a A. N. Popov, 191; *Carta* 2 a la condesa A. D. Blúdova, 375); y mira por dónde un intelectual, que estaba él mismo lejos de ser moralmente irreprochable, tuvo a bien, en su desprecio del sexo contra el que él mismo había pecado, y más de una vez, tuvo a bien, digo, hacer el descubrimiento de que la barba es inconveniente, y exigir nada menos que la intervención de la policía, una institución que tan perfectamente cuadra con el espíritu de la "intelliguentsia", para combatir su uso...

539. Tertuliano (es verdad que en sus obras del período montanista) expone una opinión muy original sobre el cuerpo como imagen de Dios. Según el parecer de este autor, no fue el Salvador el que adoptó la imagen del ser humano, sino que ya el hombre había sido *prefigurado* por el Creador conforme a la imagen del Hijo de Dios que tenía que aparecer sobre la tierra. La imagen de Dios es la figura de Cristo, que le había sido dada al hombre en su propia figura humana muchos años antes de la llegada de Jesucristo: «'Et fecit Deus homi-

nem, ad imaginem Dei fecit illum' (Gn 1, 27). Cur non, suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cujus faciebat? Erat autem ad cujus imaginem faciebat: ad Filii scilicet qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo» (Tertuliano, *Contra Praxeas*, 12; PL 2, 168 A). «'Hagamos al hombre', dijo Dios antes de crearlo. Lo crea, digámoslo así, con sus propias manos, por causa de la excelencia del hombre, para que no sea situado al mismo nivel del universo... todos los seres en general, por su condición de siervos, son producidos por medio de un único mandato, por un único gesto de poder. El hombre, por el contrario, debido a su condición de amo, es creado directamente por el mismo Dios... Ten en cuenta, sin embargo, que es la carne la que es denominada propiamente hombre: 'Y creó Dios al hombre, tomando barro de la tierra' – hominem autem memento carnem propie dici: 'Et finxit Deus hominem limum de terra'. Él era ya hombre, y sin embargo no era todavía más que barro. 'E insufló subre su rostro un aliento de vida, y fue el hombre', es decir, el barro, 'en un alma viviente. Después el Señor Dios plantó un jardín en Edén, y allí puso al hombre para que lo cultivase' (Gn 2, 7-8). De este modo el hombre, siendo primeramente barro, se hizo plenamente hombre sólo con posterioridad. ¿Cuál es la finalidad de estas verdades? Para que veas que todos los bienes, predeterminados y prometidos al hombre por Dios, no pertenecen solamente al alma, sino también *al cuerpo*, si no por su origen común, si al menos por la primacía del nombre. Prosigo mi camino en la vida dirigiéndome hacia mi fin, no estando sin embargo en condiciones de darle a la carne aquello que le entregó su Creador, revistiéndola de gloria cuando el barro, esta cosa ínfima, estuvo en las manos de Dios, sea cual sea el modo como nos lo imaginemos. Sin duda alguna, la carne habría sido ya plenamente feliz por el mero hecho de que Dios la hubiera tocado. ¿Cómo, pues?, ¿acaso Dios no podría haber creado al hombre con un solo toque, sin todo el resto? Pero era justo que así fuera, porque el hecho de que Él mismo se decidiese a trabajar con tanto empeño sobre esta materia era signo de que se preparaba una gran maravilla. Verdaderamente, cuanto más sentía esta carne el contacto de las manos de Dios, cuanto más era acariciada, mezclada, remodelada, tanto más crecía en honor y en gloria. Date cuenta que todo Dios se ocupó con esta creación. Sus manos, su inteligencia, su actividad, su sabiduría, su providencia, y especialmente su amor: todo su ser lo utiliza aquí. ¿Con qué fin hace esto? Para, por medio de este tosco barro, prefigurar a su Cristo, el cual en el futuro se haría hombre semejante a este barro, llegaría a ser el Verbo humanado. El Padre comienza dirigiéndose a su Hijo con estas palabras: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. E hizo Dios al hombre', es decir, creó a aquel que había formado 'a imagen de Dios'; significa esto, pues, que a imagen de Jesucristo 'lo creó'... y por consiguiente este barro, en el cual se reflejaba ya desde aquel momento la imagen de Jesucristo en su vida futura, no era una mera criatura de Dios, sino una prenda del mismo Dios. ¿Por qué entonces, para ultraje de la carne, habremos de representarnos la tierra como un elemento burdo y digno de desprecio? Ten en cuenta que, si bien otra materia diversa quizá habría sido más apropiada para la creación del hombre, sin embargo no conviene perder nunca de vista la dignidad del artis-

ta: éste elige esta materia concreta porque la consideraba suficientemente digna para su obra, y si no, habría hecho que lo fuera con sólo tocarla..., etc.» (Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne*, 6; PL 2, 802 B - 803 A; es muy interesante toda esta obra en general; tr. Karnéiev, *Obras de Tertuliano*, parte III[a], Sankt-Petersburg 1850, 63-65). En Tertuliano, el sentimiento de la santidad de la carne es tanto más digno de que le prestemos toda nuestra atención cuanto más tenemos en cuenta que el gran error del Africano consistió precisamente en una severidad desmedida en relación con el cuerpo. Esta alianza entre los excesos del ascetismo montanista, que iban de la mano con el deseo y la búsqueda de la plenitud de la espiritualidad, y una profunda veneración sentida ante la realidad de la carne es algo característico en muy alto grado; sin embargo, como hemos intentado demostrar en la presente obra, la conjunción de estas tendencias contradictorias no es algo que nos pille totalmente por sorpresa. «Empieza, pues, a amar la carne –exhorta Tertuliano–, dado que tiene como Creador a tan gran artista – incipiat jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est» (*ibid.*, 5, col. 801 B). Pero amar la carne, para él, no significa en modo alguno tolerar sus debilidades; al contrario, significa exigir la pureza de la carne, el carácter inmaculado de esta imagen de Dios, de este recipiente de su Espíritu. «El barro ha sido glorificado por el hecho de que las manos de Dios han entrado en contacto con él, y la carne es aún más gloriosa por el soplo de Dios, por medio del cual la carne se apartó de los elementos toscos del barro y adquirió la dignidad del alma. Tú no eres más hábil que Dios. Si tú mismo no pones las piedras preciosas de Escitia o de la India, ni las perlas resplandecientes del Mar Negro, en una materia como el bronce, el cobre, el hierro, y ni siquiera en la plata, sino que, por el contrario, adornas aquellos materiales preciosos con el oro puro y de más perfecta elaboración; si para los mejores vinos y perfumes preparas recipientes que se correspondan con la calidad de aquellos, si unas buenas espadas las revistes con fundas excelentes: ¿Cómo puedes imaginarte que Dios habría introducido en un recipiente digno de desprecio la sombra de su propia alma, el soplo del Espíritu Santo, la imagen actuante de su propia Palabra –animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam– condenándolas así al destierro en un lugar abyecto?» (*ibid.*, col. 805 A). – En la teología posterior no existe una concepción estable sobre el contenido exacto de la imagen de Dios en el hombre. En la obra de Filaret, metropolita de Moscú, *Notas directrices para la comprensión del libro del Génesis...*, parte I[a], Sankt-Petersburg [2]1819, 34-38, se enumeran diversas interpretaciones de este tema, pero sin una elección decidida o un rechazo de una u otra opinión, reconociéndose de este modo la esencial imprecisión de esta cuestión planteada por el discurso bíblico. Inokenti, arzobispo de Jersón, se expresa a favor de la comprensión de la imagen de Dios en relación con el hombre *entero*: «Son diversos los pareceres sobre la imagen de Dios –dice él–, unos la extienden *al alma* y *al cuerpo*, mientras otros la limitan tan sólo al *espíritu* o al *alma*. Pero el parecer de los primeros está más justificado: el hombre entero fue hecho a imagen de Dios, y no solamente una parte de él, el alma. Pero ¿cómo pudo reflejarse en el cuerpo la imagen de la Esencia incorporal? Respondemos: en el cuerpo del mismo modo que en el espíritu. Para nosotros esto parece extraño, porque nos repre-

sentamos el cuerpo de un modo excesivamente burdo. Ahora bien, ¿qué es el cuerpo en sí mismo?, y ¿está el cuerpo separado del espíritu o no lo está?: esto no lo sabemos. ¿Qué sería si resultase que en su esencia fuese una cosa sola con el espíritu? En este caso, toda la tentación desaparece. Podemos creer que es precisamente así: porque es mucho mejor representarse la esencia del hombre constituida a partir de una sola cosa, que no a partir de dos elementos heterogéneos» (*Sobre el hombre* –cf. nota 126–, 85). – Interesantes reflexiones sobre este mismo tema están recogidas en el *Diario* del padre Ioan de Kronstadt y en el *Libro de mi vida*, del ob. Porfiri Uspenski.

540. San Agustín, *Sobre el Génesis contra los Maniqueos*, I, 17; PL 34, 186.

541. Entre los autores modernos más recientes, este punto de vista sobre el monaquismo es sostenido de forma bastante insistente por el ob. Ignati Brianchániniov. Pero precisamente entonces se vuelve claro de modo incontestable que el monaquismo exige unas condiciones de vida totalmente *especiales*, que sitúan al monje enteramente *fuera del mundo*: así, el que tiene la misión de ser un «ángel sobre la tierra» no puede mezclarse en los asuntos, no sólo de la política, sino ni tan siquiera de la Iglesia, como fue estipulado en el canon 4ª del Concilio Ecuménico de Calcedonia.

542. Orígenes, *Sobre los principios*, I, 7, § 5; PG 11, 1751-1776. Hemos de decir, por otra parte, que el problema de la autocastración de Orígenes es bastante oscuro. En todo caso, el mismo san Epifanio de Chipre, que no esconde su animadversión hacia Orígenes, relata este asunto con expresiones que no dejan de resultar vagas: «Sobre este Orígenes *se cuenta* que pensó hacer algo contra su propio cuerpo. Algunos dicen que se habría castrado para no ser turbado por la sensualidad, para no quemarse ni ser consumido por los movimientos carnales; otros, sin embargo, no dicen esto, sino más bien que habría pensado en aplicar sobre los conocidos miembros algún medicamento para desecarlos. Otros se aventuran a atribuirle algo totalmente diferente, por ejemplo, que habría encontrado alguna hierba que actuaría de estímulo sobre la memoria. Nosotros *no creemos ni lo más mínimo* estos cuentos fuera de lo habitual que se relatan sobre él; no nos ha parecido bien, sin embargo, omitir su referencia» (Epifanio de Chipre, *Sobre Orígenes*... herejía 44 o, según el ordenamiento general, 62, cap. 3; *Obras*, parte IIIª, Moscú 1872, 84). Esta información nos lleva a considerar, queramoslo o no, que todos aquellos rumores en torno a Orígenes no son más que calumnias, como fue el caso de las que rodearon a san Atanasio el Grande, Juan Crisóstomo y otros, una carga de la que no se vio libre ninguno de los hombres eminentes. Podemos considerar como un hecho establecido tan sólo la excepcional productividad intelectual de Orígenes y, seguramente en relación con ella, el hecho de su total abstinencia. Pero Orígenes emite ciertamente un aire de castrado, como les ocurre en general a todas las almas con una estructura racionalista.

543. Cf. el *Himno al hermano sol* de Francisco de Asís, también él un asceta riguroso. – P. Sabatier, *Vida de Francisco de Asís*, tr. del francés, Moscú, 1895, 313, 314, 336 y 339; el texto italiano original está en las p. 311-312.

544. V. A. Turáiev, *Algunas vidas de los santos de Abisinia* (*Crónicas bizantinas*, vol. XIII, fasc. 2, 1906). La vida de Jafkerana-Egzie se encuentra en la colección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de París (colección grande *d'Abbadie*, Nº 56) y está traducida al ruso en la obra citada.

545. Así, los bienaventurados Sergio de Radónezh (siglo XIV) y Serafín de Sarov (siglo XIX) recibieron la visita de un oso; Pacomio de Egipto (siglo IV) y santa Teodora cruzaron el Nilo conducidos por un cocodrilo; a otros los han alimentado los cuervos, los leones, etc. El mismo Señor estuvo en el desierto «con las fieras» (Mc 1, 13). Cf. sobre el *stárets* Isidor *La sal de la tierra* (cf. nota 568). Cf., en la vida de san Francisco de Asís, el relato de la comida celebrada junto a Clara, cuando todos los comensales fueron abrazados por el fuego del amor espiritual y quedaron saciados por él (*Fioretti* de Francisco de Asís, cap. XV, tr. del it. de O. S., «Novyi Put'», mayo 1904, 123-124, y trad. parcial de A. P. Pechikovski, Edit. «Musaghet», Moscú 1913, 46-49).

546. Hermas, *El Pastor*, Visión I, 1, 1-8; 2, 1-4; Funk, *Apost. Väter*, 144-146.

547. *Ibid.*

548. *Ibid.*, Visión II, 2, 3; *ibid.*, p. 148.

549. Cf. Hch 9, 15.

550. Cf.: «Que nos has dejado tus venerables reliquias, como un vaso pleno del que rebosa la gracia» (oración 1ª al venerable Sergio de Radónezh).

551. Una lectura, aunque sea fugitiva, de la correspondencia de Juan Crisóstomo con Olimpia basta para convencernos de que a los dos les ligaba un amor espiritualizado, de un carácter más personal que la simple relación moral entre un obispo y una diaconisa. Seguramente, las acusaciones de los adversarios de Crisóstomo (como aquel burlón que, mientras el Obispo celebraba la liturgia, se puso a gritar: «¡Me muero, me vuelvo loco de amor!») son absurdas, pero la correspondencia citada explica en qué se basaron como un pretexto las calumnias de los enemigos. Los sufrimientos de Olimpia mientras duró el exilio de Crisóstomo, las preocupaciones recíprocas por la salud y los ruegos de tener cuidado de sí mismos, las noticias sobre el bienestar –para consolar y devolver el valor–, los ruegos de escribir sobre el propio estado, etc., aquí se dan cita todos los matices del amor personal. Esta intimidad aparece con bastante evidencia si efectuamos algunos cálculos estadísticos. Así, en la traducción rusa de la correspondencia de Crisóstomo, las 17 cartas dirigidas a Olimpia ocupan 84 páginas (= 3612 líneas), mientras que un grupo cualquiera de 17 cartas dirigidas a otras personas ocupa un promedio de 11,9 páginas (515,7 líneas). Y esto incluyendo los intervalos vacíos de 4-6 líneas. Reduciendo estos intervalos, tenemos que el texto de las 17 cartas a Olimpia ocupa 3544 líneas, mientras que el texto de las 17 cartas a otras personas ocupa un promedio de 444 líneas, es decir, como media, una carta a Olimpia contiene 208,5 líneas, y a otras personas 26,1. Por consiguiente, una carta dirigida Olimpia es, por término medio, 8 veces más larga que las cartas dirigidas a otras personas. Esta misma cifra, 8, no hace más que confirmar los detalles de la *Vida* de Juan Crisóstomo,

donde se dice que Juan «amaba a Olimpia con un amor espiritual, así como en su tiempo el apóstol san Pablo amaba a Persida, sobre la que escribía: 'Dad un abrazo a la querida Persida, que se ha esforzado mucho por el Señor' (Rom 16, 12). Y Olimpia, por su parte, no hizo menos que Persida. Cuando, siendo inocente, Juan fue expulsado de su sede, la piadosa Olimpia lloró mucho por ello junto a las otras honestas diaconisas».

552. Aún no se ha prestado la suficiente atención a un hecho constante en muchos *startsi* espirituales: éstos, llegados al apogeo de su ascesis y mortificación de las pasiones, solían fundar monasterios para las monjas. Como ejemplo de esto, es suficiente que recordemos al venerable Serafín y a los *startsi* de Optina y a Barnaba de Getsemaní.

553. D. S. Merezhkovski, *El último santo* (en *No paz, sino espada*, Sankt-Petersburg 1908).

554. Juan Clímaco, *Escala*, 15, 61 (en tr. rusa); PG 88, 893 C - 894 A, *Grad.* XV, 34.

555. *Ibid.*, 15, 62; PG 88, 893 A, *Grad.* XV, 34.

556. *Scolia* 33 al *Discurso* 15 de la *Escala*; *ibid.*, 916 C.

557. Dimitri de Rostov, *Vidas de los santos*, mes oct., día 8 (= Lippomanus, *Acta sanct.*, V, 5, 225).

558. No importa qué nombre asuma: Brahman, Nirvana, En-soph, el Tao, el Bien (en Tolstói), etc.

559. Cf. su *Vida* (19 enero).

560. Macario el Grande, *Homilía* XVII, 18, 7-10; PG 34, 640 A - 641 A.

561. Sac. I. Chetverujin, *Informaciones sobre la correspondencia de Isaac de Nínive* (*Obras de san Isaac de Nínive*, Sérguiev Posad [3]1911).

562. Isaac de Nínive, *Discurso* 48 en la tr. rusa, 81 en la ed. Theotoki, p. 451-453.

563. *Ibid.*, p. 454-455.

564. Ob. Teófanes el Recluso. Cf.: «Como seres dotados de sensibilidad, nosotros recibimos por los sentidos las impresiones de las cosas sensibles; por eso tenemos que partir de ellas para elevarnos por medio de su belleza a la contemplación de su creador» (Nicetas Stethatos, *Tercera centuria gnóstica*, 72; *Filocalia* –cf. nota 137–, 155-156).

565. *Relatos sinceros de un peregrino* (cf. nota 134), relato IV, 93.

566. Pável Florenski, «Sobre la superstición y el milagro», en «*Novyi Put'*», 1903, Nº 8. Aquí se habla sobre el milagro como percepción del momento divino de la creación; he de precisar que el artículo ha sido manipulado por la redacción en espíritu kantiano, y por eso no puedo aceptar algunas ideas introducidas en él sin mi consentimiento.

567. L. Belski, *Cómo ora a Dios la criatura terrena* (*relatos de un «strán-nik* (*peregrino*)»), Edit. «Ródnik», t. II, 1897, 900-913.

XI. Carta décima: *La Sofía*

568. Una representación concreta de esta doble belleza espiritual: *La sal de la tierra. Relato de la vida del stárets hieromonaj abba Isidor del skit de Getsemaní, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pável Florenski*, Sérguiev Posad 1909 (= *Jristianin*, 1908, Nº 10, 11, 12, 1909, Nº 1 y 5 [tr. española: *La sal de la tierra*, Sígueme, Salamanca 2005. N. del T.]). La espiritualidad es el culmen de la belleza de la creatura; la belleza se acerca a este límite suyo en la medida en que va penetrando desde la periferia fenoménica del ser hasta la raíz noumenal del ser y, por consiguiente, en la medida de su profundización en la entraña misma del mundo divino: la belleza proviene de la participación y comunión del mundo inferior con el mundo superior; una auténtica independencia la posee sólo la belleza de arriba. Podemos establecer esta escala descendente de los grados de la belleza: La Belleza en sí (la "auto-belleza"), o el Paráclito > Pneumatóforo > espiritual > sublime > bello > bonito > gracioso > agradable > lindo > pasable >... etc.

569. Término introducido por N. V. Bugáiev en sus artículos: «Geometría de los valores arbitrarios» y «Geometría discontinua».

570. En el ejemplo aducido no he tenido en cuenta, ciertamente, la posibilidad real o imaginaria de una *modificación* de la forma espacial de la percepción, como está indicada en las investigaciones de C. H. Hinton: *The New Era of Thought* y *The Fourth Dimension* (para un desarrollo, cf. P. D. Uspenski, *La cuarta dimensión*, Sankt-Petersburg 1909; *Tertium Organum*, Sankt-Petersburg 1911).

571. A Kant le corresponde el mérito de haber mostrado que la «unidad de la apercepción» no es un simple dato, sino una unidad *sintética*, es decir, que debe ser establecida. La integridad de la persona empírica es también una integridad viviente que ha de ser elaborada por «el arte de las artes», y no algo simplemente dado. Pero la «unidad de la apercepción» constituye, desde otro punto de vista, la unidad del mundo *entero*. La integridad de la persona es el culmen de la integridad de toda la creación. Pero también esta experiencia y esta creación se conciben como algo organizado, como un organismo único. Aquí la gnoseología y la metafísica están muy cerca de la doctrina paulina sobre la Iglesia como un organismo único, del cual cada persona singular constituye un miembro.

572. La palabra «σοφία», traducida por *sabiduría* (*múdrost'*, *premúdrost'*), no significa sin embargo una simple percepción pasiva de lo que está dado, no significa en absoluto lo que entendemos por nuestros conceptos de *razón*, *conocimiento*, *ciencia*, etc. En ella se contiene con plena determinación una indicación del aspecto activo de la creatividad: Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch* (cf. nota 18), 294-295, donde remite al arte, a la obra creadora y constructiva;

así pues, para traducir el nombre de Σοφία en el lenguaje contemporáneo, tendríamos que hablar de Creadora, *Constructora*, Maestra, Artista, etc. El étimo de las palabras σοφία, σοφός, así como también el de su equivalente sánscrito *dhrobhys*, se explica a partir de una forma muy arcaica, τϝοφός, procedente de √*dhvobo*; *dhvōb* significa *passend machen*, hacer conveniente, ajustar, adaptar; por eso originariamente σοφός = τϝοφός = *faber* = maestro, *master* (Prellwitz, *ibid.*). En Homero y Hesíodo, Σοφία y otros derivados de la misma raíz son utilizados con el sentido de conocimiento *técnico*, es decir, la capacidad de encarnar algún proyecto o intención en la realidad. Así, leemos en Homero:

> Como la plomada sirve para tallar recta la quilla de una nave
> en las manos de un experto carpintero que conoce a fondo
> toda su técnica gracias a la inspiración de Atenea...
> ἀλλ' ὥστε ατάθμη δόρυ νήνιον ἐξιθύνει
> τέκτονος ἐν παλάμηοι, δαήμονος
> ὅ ῥά τε πάσης εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνηοιν Ἀθήνης...

(*Ilíada* de Homero, XV, tr. de I. M. Minski, Moscú 1896, 410-413; *Homerica Carmina*, ed. por la Academia de las Ciencias, vol. I, lias, pars post., XV, 410-413, Berolini 1879, 73). – El término hebraico חָכְמָה, *Hokh^emah* o *Hokhmah*, es una palabra compuesta de la raíz חכם, que tiene en todas las lenguas semíticas el mismo significado: «ser racional, inteligente», en su origen: «ser poderoso con la mente»; de ahí, *hakám*, sabio. «Si en algunos pasajes [de la Biblia] la Sabiduría es descrita como un estado accesible a los hombres..., en otros es atribuida solamente a Dios, el único que la posee desde la eternidad. La solución de esta dualidad hay que buscarla en la doctrina de la Biblia sobre el alma humana como soplo de la Divinidad (Gn 2, 7; cf. Ecl 12, 7). La propiedad divina de la sabiduría, del mismo modo que el conocimiento absoluto, es eterna, inconmensurable, pero, en la medida en que el hombre es imagen de Dios, él también puede recibir de Dios, en ciertas circunstancias, este don celeste...». En algunos pasajes «la sabiduría aparece personificada, parece que se le atribuye un poder de acción autónoma, pero dependiente, con todo, del mismo Dios», es decir, tenemos «la personificación de la sabiduría como fuerza creadora y providencial de Dios»; Arcipr. A. P. Rozhdestvenski, *El libro de la sabiduría de Jesús, hijo de Sirah*, Sankt-Petersburg 1911, 2-3. – La doctrina veterotestamentaria sobre la Sofía es estudiada por Benkenstein, *Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments*, Inaug. Dissert., Nordhausen 1895, con indicaciones bibliográficas en el § 58. – Vl. Soloviov, *Rusia y la Iglesia Universal* (cf. nota 5), libro III°, 303-451, especialmente los cap. III-V, 325-353. «¡Cuán justa es, en todas las lenguas, la distinción entre *sabiduría* y *razón*! La verdadera sabiduría consiste en reconocerle a la razón sus derechos en el ámbito de la teoría, confiando en ella lo menos posible en la práctica. Y de esta contradicción resulta que el papel *incontestable* no le pertenece al lado intelectual, sino al moral, en el que no existe ninguna contradicción, pues las reglas: 'no seas un caníbal' o: 'no robes más de lo necesario' son tan buenas en la teoría como en la práctica»; Vl. Soloviov, *Carta* IX a A. A. Fet, 21 ag. - 6 sept. 1888 (*Cartas* de Vl. Soloviov, vol. III, sub red. de E. L. Rádlov, Sankt-Petersburg 1911, 118).

573. La noción patristica, propia sobre todo de Gregorio de Nisa, de la «esencia» única de la creación es explicada por Antonio (Chrapovitski), arzob. de Volynia, en *La idea moral del dogma de la Iglesia* (*Obras completas*, vol. II, Sankt-Petersburg ²1911). – V. A. Troitski, *La Trinidad de la Divinidad y la unidad de la humanidad*, Moscú 1912 (= *La voz de la Iglesia*, 1912, Nº 10). Esta doctrina está en la base de la obra de S. N. Bulgákov, *Filosofia de la economía*, vol. I, Moscú 1912, de la doctrina sobre la Iglesia de Vl. Soloviov, etc. La historia entera de la caída en el pecado, de la economia, la redención y la salvación, la doctrina sobre los sacramentos, etc., adquieren a la luz de esta noción un sentido real; fuera de ella se convierten en fórmulas vacías.

574. Cf. *supra*, nota 332. Esta doctrina ha sido expresada con bastante claridad en la filosofia medieval: Stöckl, *Gesch. d. Philos. des Mittelalters* (cf. nota 332). – Id., *La historia y el sistema de la filosofia medieval*, tr. de N. Strelkov y I. E., sub red. de I. V. Popov, Moscú 1912. – G. Eicken, *La historia y el sistema de la concepción medieval del mundo*, tr. del alemán de V. N. Lini, Sankt-Petersburg 1907. – Ch. Jourdain, *La philos. de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1858. – J. H. Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter*, Praga 1876 (= *Abh. d. k. böhm. Ges. d. Hist.*, VI F, 8 Bd.). – W. Windelband, *Historia de la filosofia*, tr. del alemán de P. Rudin, Sankt-Petersburg 1898, 241-323. La misma idea ha sido expresada también por los modernos: S. S. Glagólev, *Sobre los problemas de la lógica*, Járkov 1910, 215-221.

575. Cf. *supra*, p. 191-199.

576. Ob. Teófanes (el Recluso), *Comentario a la Epístola I a los Corintios*, VIII, 3, p. 266. Cf. también la presente obra, *supra*, p. 84 y nota 73.

577. «...Han pasado inobservadas en nuestros sistemas teológicos, y no han sido advertidas tampoco [por V. I. Nesmélov] las siguientes palabras del libro de la Sabiduría de Salomón: 'Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza' (2, 23). De este modo, no sólo nuestra racionalidad y nuestras exigencias morales representan una imagen reducida de Dios, sino que también la *eternidad*, es decir, la cualidad propia del ser incondicionado, *se ha reflejado* en la persona humana»; Antonio, arzob. de Volynia, *Nuevo ensayo de doctrina sobre el conocimiento de Dios* (*Obras completas*, Kazán 1900, vol. III, 427). «¿Cómo se manifiesta lo eterno en el tiempo (sobre el hecho de que se manifieste, no existe duda alguna)? Para acercar este hecho a la razón y disolver todas las contradicciones es necesario que el pensamiento se abstenga del fraccionamiento, y ha de aprender a representarse el tiempo en su integridad: entonces vemos que el tiempo, si bien no equivale a la eternidad, constituye, sin embargo, un matiz suyo, es decir: el tiempo es un reflejo en movimiento de la eternidad en reposo. Por eso no es de admirar que la eternidad se refleje en el tiempo»; Inokenti, *Sobre Dios en general* (cf. nota 126), 273.

578. Bertr. Russell, *L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps* (Bibl. du Congr. Intern. de Philos., vol. III, Paris 1901, 241-377). «Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui *sont* des positions et celles

qui *ont* des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions; les collections, les grandeurs particulières, les événements ont des positions» (*ibid.*, 242).

579. Con otras palabras, «el tiempo» se relaciona con «el Tiempo» del mismo modo como en general el «tipo de crecimiento, *Ordnungstypus*» de Cantor se relaciona con la «multiplicidad». El «tiempo» es un tipo de orden del «Tiempo». Sobre los tipos de orden, cf. notas 1, 846, 857, 858.

580. Orígenes, *Sobre los principios*, III, 5, 3; PG 11, 327 *sq.*

581. Cf. *supra*, nota 351.

582. Gregorio el Teólogo, *Discurso* IV, *Sobre la paz* (tr. rusa, vol. 4, 229).

583. *Ibid.*, 230.

584. Clemente de Alejandría. *Predicación contra los Helenos*, I, tr. de Korsunski, 64.

585. El Diluvio, la ruina de Sodoma y Gomorra, la desaparición de la Atlántida, los sucesos de Martinica y de México, y un largo etc., he aquí algunos ejemplos de cómo la Tierra se sacude y expulsa de sí a los blasfemos y rebeldes contra Dios.

586. Estas cuestiones y otras relacionadas se examinan de modo minucioso en P. Florenski, *La idea de la Iglesia* (1906, manuscrito [se trata de *La idea de la Iglesia en la Sagrada Escritura*, escrito en 1906, publicado por primera vez en 1974; ahora reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. I, Moscú 1994, 318-489]), especialmente en cap. 5, § 3. Cf. también R. Sohm, *Kirchenrecht*, Bd. I. Kap. I, § 4, 36-38. – Id., *La organización eclesiástica en los primeros siglos del cristianismo*, tr. de A. Petrovski y P. Florenski, p. 64-66. – Smirnov, *El padre espiritual* (cf. nota 533), esp. p. 165-171. – V. A. Troitski, *Estudio sobre la historia del dogma de la Iglesia*, Sérguiev Posad 1912, cf. en el índice de materias: «poder de las llaves», «carismáticos», etc. Con algunas reservas, la actitud señalada en el texto es característica para la Iglesia oriental, mientras que la concepción jurídica de la confesión tiene su origen en Occidente, y sólo aquí recibió su fuerza plena. Con particular nitidez expresa esta visión oriental sobre la confesión Simeón el Nuevo Teólogo.

587. *Cartas* de Vl. Soloviov (cf. *supra*, nota 572), vol. II (= *El mensajero de Europa*, libro I, 1908, 212).

588. Este manuscrito no está datado, pero la hoja tiene escrito en filigrana el año 1812. Como constata un filólogo que ha estudiado los manuscritos de M. M. Speranski, las filigranas de las hojas «coinciden habitualmente con bastante exactitud con el año real de la escritura, quedando sólo a un año o dos de distancia»; A. V. Yelchaninov, «La mística de M. M. Speranski», en *Bogoslovski Véstnik*, 1906, Nº 1, 99.

589. He aquí los juicios aprobatorios sobre la mística de M. M. Speranski: «'Él describe la obra de la vida espiritual, y por lo demás, de un modo muy sa-

no' (Ob. Teófanes, *Cartas sobre la vida espiritual*, Moscú ⁴1903, 7-8, 10); 'Fue un hombre que desarrolló en su propia persona una vida cristiana completa' (*ibid.*, 10), etc. Ahora bien, en la medida en que estas opiniones están basadas sobre las diez cartas de Speranski publicadas en el *Archivo Ruso* del año 1870, no pueden ser consideradas más que como precipitadas e insuficientemente fundadas»; Yelchanínov, «La mística de M. M. Speranski», 109-110.

590. Por la frase: «desde la creación del mundo» (*ot sozdania*) se traduce en el lugar indicado la expresión «ἀπὸ καταβολῆς». En la traducción paleo-eslava se encuentra «desde la construcción»; en la alemana de Lutero, «von Anbeginn»; en la inglesa, «from the foundation»; en la italiana, «dalla fondazione»; en la francesa de Osterwald, «dès la création»; en la latina de Bèze encontramos una traducción original: «a jacto mundi fundamento». La palabra καταβολή se explica en realidad por medio de sinónimos: «τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμή [ἐπὶ χεῖρας] θεμελίωμα ἔναρξις ἀρχή, καταγωγή» etc. Ἐκ –o bien ἀπὸ– καταβολῆς significa «ἀπὸ καινουργῆς, ἀπὸ θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς» (*Λεξικον της Ελληνικης χλωσσης συντεθεν μεν υπό Σκαρλατου δ. του Βυζαντιου, εχδοθεν δε... υπο Ανδρεου κορομηλα, ἐν Αθηναις* 1852, 666). Pero a pesar de esta concordancia de los traductores, Orígenes afirma que la palabra «constitutio», es decir, *construcción* o *creación*, con la que ya en su tiempo se designaba al acto de la formación de este mundo, es una traducción equivocada del término griego καταβολή. Según el parecer de Orígenes, καταβολή habría que traducirlo más bien por «derrumbamiento» o «precipitación hacia abajo», en vez de «construir» o «crear», dado que en la palabra καταβολή, como pone en evidencia su etimología, se indica el descenso de todos los seres en general desde el estado superior al inferior: «per καταβολήν, a superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio...» (Orígenes, *Sobre los principios*, III, 5, 4; PG 11, 329, 328), y: «καταβολή, quod Latine inproprie translatum *constitutionem* mundi dixerunt; καταβολή vero in graeco magis dejicere significat, id est deorsum jacere...» (*ibid.*, 328). Esta traducción sería en todo caso el equivalente etimológico exacto de κατα-βάλλω, es decir, «arrojo de arriba hacia abajo».

591. Un intento de ofrecer una síntesis artístico-religiosa de estas ideas sobre el Reino de Dios como supra-realidad preexistente al mundo y situada más allá de sus límites, lo representa el sermón pascual: P. Florenski, *El Iniciador de la vida*, Sérguiev Posad 1907 (= *Jristianín*, 1907, Nº 4 [reeditado en *Bogoslovskie Trudy*, 23 (1982) 310-312. N. del T.]). Cf. también A. Bújarev, *Investigación sobre el valor, integridad y origen del IVº libro de Esdras*, Moscú 1864.

592. Para las diferentes interpretaciones de la expresión evangélica «Reino de Dios», cf. N. Gorodenski, «La doctrina neotestamentaria sobre el Reino de Dios en la teología occidental moderna», en *Lecturas de la Asociación de los amantes de la educación espiritual*, año 31, Nº 2, 1894, 747-814. – Arcipr. P. I. Svetlov, *La idea del Reino de Dios y su importancia para la concepción cristiana del mundo*, Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1906. – M. M. Taréiev, *Los fundamentos del cristianismo*, t. 2, Sérguiev Posad 1908. – Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testa-*

ments, 1891. – Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892. – Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Test.*, 1891. – J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne 1893-1894. – Bern. Weiss, *Lehrbuch d. bibl. Theol. des Neuen Test.*, Berlin 1868. – J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theol.*, Freiburg i.B. und Leipzig 1897. – G. B. Stevens, *The Theology of the New Test.*, Edinburgh 1901. – J. M. King, *The Theology of Christ's Teaching*, London 1902. – Para la cuestión de la apocalíptica judaica: Arcipr. Al. Smírnov, *Las expectativas mesiánicas y las creencias de los judíos en torno al tiempo de Jesucristo*, Kazán 1889. – Prínc. S. N. Trubetskói, *La doctrina del Logos*, vol. I, Moscú 1900 (= *Obras*, vol. IV). – N. N. Glubokovski, *La Anunciación del Sto. Apóstol Pablo*, libro I, tratado II, Sankt-Petersburg 1905. – Taréiev, *Los fundamentos del cristianismo*. – S. N. Bulgákov, *Apocalíptica y socialismo*, en *Dos ciudades*, vol. II (cf. nota 365) (= *Rússkaia Mysl'*, libro 6-7, 1910) – F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften...* hergs. von Fr. Delitzsch u. Schnedermann, Leipzig ²1897.

593. X, 5; ed. Funk (cf. nota 137), p. 6.

594. *Ibid.*, p. XX. Cf. I. Popov, *Resumen de las lecciones de patrología*, 1911-1912, Moscú, 13.

595. *Segunda carta de Clemente a los corintios*, 14; Funk, *ibid.*, 75-76.

596. Th. Zahn, *Der Hirt der Hermas*, Gotha 1868. Otros investigadores consideran que el documento data del año 140. Cf. Funk, *ibid.*, p. XXXII. – Popov (cf. nota 594), 19-20.

597. Hermas, *El Pastor*, IX, 1, 1; Funk, *ibid.*, p. 211.

598. *Visión* III, 18, 3-5; 150-159.

599. *Visión* II, 8, 1; p. 149.

600. *Visión* I, 1, 6; p. 144.

601. *Visión* III, 11, 2-3; p. 125. Sobre las nociones de «Iglesia mística» e «Iglesia histórica» y sobre la separación, que no tiene fundamento, de estas dos realidades por parte de los protestantes y los representantes de la «nueva conciencia religiosa», cf. Ern, *La Iglesia histórica* (cf. nota 17), 321-328. – Sobre la afirmación (aunque excesivamente tendente a la concepción católica) del elemento visible en la Iglesia sobre la base de la palabra siríaca [*aramaica*; N. del T.] עדתא *'edta*, correspondiente al hebraico עֵדָה, *'edah*, utilizada probablemente por el Salvador, cf. V. V. Bólotov, *Curso* (cf. nota 241), I, *Introducción a la historia de la Iglesia*, I, 2, Sankt-Petersburg 1907, 10-13.

602. El canon primero del VI Concilio ecuménico (o más precisamente local, porque según el testimonio de Aristin ni el V ni el VI Concilio han promulgado cánones) indica muy claramente que convenía condenar a aquellos que «por medio de los sueños oníricos de un espíritu desviado presentan a nuestro pensamiento retornos y transformaciones de ciertos cuerpos y de ciertas almas – σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαν-

τας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὀνειρώξεσι», o según la traducción eslavona: «la transmigración y transformación de algunos cuerpos y almas que de nuevo se nos presentan para nuestro oprobio, en las alucinaciones del sueño de una mente errática» (*Cánones* –cf. nota 525–, 439). Con otras palabras, no es condenada la doctrina de la naturaleza supratemporal de la persona, sino la de la metempsicosis y metemsomatosis. Este tipo de representación, que fue condenada, de la preexistencia del alma en el tiempo, tiene sin duda un origen no cristiano, y está expresada con la mayor claridad en la India. Cf. V. Milosiavski, *La antigua concepción pagana sobre las peregrinaciones y transmigraciones de las almas*, Kazán 1873. – V. A. Kozhévnikov, «Relatos sobre las encarnaciones de Gautama Budha», en *Bogosl. Vestn.*, nov. y dic. 1912; remarcable por su erudición y profundidad es el capitulo del estudio que lleva el título: *El budismo en comparación con el cristianismo*, parte II^{a}. – F. Laudowicz, *Wesen u. Urspr. d. Lehre von d. Präexistenz d. Seele... in d. griech. Philos.*, Berlin. – Id., *De doctrinis ad animarum praexistentiam... spectantibus*, Lipsiae 1898. – En ambos libros se indica una bibliografía. Por el contrario, las palabras del autor del libro de la Sabiduría de Salomón: «Era yo un muchacho de buen natural, y me cupo en suerte un alma buena; o mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo sin taras» (Sab 8, 19-20), afirman sin duda la doctrina de la preexistencia del alma. ¿En qué sentido? Cf. N. N. Glubokovski, *La Anunciación del Sto. Apóstol Pablo* (cf. nota 592), III, 2, p. 478 *sq.*, con una bibliografía.

603. Por eso la teología judía hablaba de los valores espirituales superiores como de realidades preexistentes al mundo, e incluso eternas. «Seis cosas preexisten a la creación del mundo; entre ellas se encuentran aquellas que han sido ya efectivamente creadas y aquellas otras que están decididas con anterioridad y que aún esperan su creación; la Torah y el Trono del Dominio fueron efectivamente creados» (*Bereshit Rabba*, 1; Weber –cf. nota 596–, p. 16). (Hacemos notar, por otro lado, que esta idea de la preexistencia del Trono del Dominio de algún modo encontró un reflejo también en la iconografía cristiana, creando en este ámbito un tema bastante extendido y enigmático, la «*preparación del trono*», que forma parte, además, de la composición del icono de la Sofía; cf. *infra*, página 333). En otros tratados talmúdicos, y en concreto en *Pesahim* 54 a, *Nedarim* 39 b, *Yalkut Shimeoni* y *Bereshit Rabba* 20, se mencionan aquellas realidades en un número más redondo, en número de *siete*: la Torah, la Conversión, el Jardín del Edén, la Gehenna, el Trono del Dominio, el Santuario y el Mesías. Según *Bereshit Rabba*, la Torah y el Trono del Dominio son reconocidos como realidades *efectivamente* creadas antes del tiempo, mientras que *los Padres*, es decir, los antepasados, Israel, el Santuario y el Nombre del Mesías preexisten al mundo *en el pensamiento* de Dios (Weber, p. 198). En algunos pasajes son admitidas como preexistentes también las almas (*ibid.*, 212, 225). Entre estas doctrinas, la más significativa e influyente es la de la preexistencia de la Torah, que es bastante cercana a la doctrina de la Sabiduría divina preexistente al mundo. La Torah es el reflejo del Ser Divino, existe eternamente y es denominada, por ejemplo en *Vayikr Rabba* 20, «hija de Dios» (cf. más detalles en Weber, 14-18); ella no es sólo la ley del mundo, sino también de la existencia divina, de modo que Dios se crea a sí mismo por medio de la

Torah (*ibid.*, p. 17). Por medio de ella ha sido creado el mundo, y en ella se encuentra el plan de su creación: la finalidad del mundo es la realización de este plan. En relación con esta ontología se encuentra el resuelto Sión-centrismo ontológico que caracteriza a la teología judía. El lugar santo es contemplado en ella como el punto central de la creación, del que ésta toma su origen, en relación con el cual todo el resto permanece como en una periferia ontológica. Según *Yoma* 54 b, el mundo ha sido creado a partir de Sión; Sión es el centro de la creación, y en *Pesikta* 25 b el Templo es llamado el corazón del mundo. La *tierra* de Israel fue la primera tierra en ser creada, y reúne en sí misma todo lo que se encuentra disperso en el resto de la creación, como se dice en *Sifre* 76 b, etc. Del mismo modo, también la *lengua* de Israel mantiene el primado ontológico ante el resto de las lenguas. La palabra creadora fue pronunciada en la lengua sagrada, en la lengua de Sión, como testimonian *Bereshit Rabba* 18, 31 y *Yalkut Shimeoni* 52. El mismo *tiempo* de la creación del mundo se encuentra en relación con la historia de la aparición del pueblo santo. Rabbi Eliezer dice, según *Rot Gashana* 10 b, que el mundo fue creado en el mes de *tishri*, porque tambien en *tishri* nacieron y murieron los primeros padres, y Rabbi Ioshua (*ibid.*, 11 a) creía que la creación se produjo en el mes de *nissan*, porque fue en *nissan* cuando nacieron y murieron los primeros padres. Otras autoridades del judaismo se expresaron de un modo diverso, pero el carácter de sus argumentaciones era el mismo en todos los maestros (Weber, 198-199). Es posible que esté relacionada con esta mentalidad del Sión-centrismo la opinión de que «Adán hablaba la lengua siríaca» (*Genealogia de la creación del mundo*, articulo contenido en un manuscrito del Monasterio athonita Iviron; Ob. Profiri Uspenski, *Primer viaje a los monasterios y eremitorios del Monte Athos*, parte I[a], secc. 2, Kiev 1877, 204; cf. Basilio Magno, *Sermones*, II, 6, PG 29, 44 B: la lengua siríaca es muy expresiva, y especialmente apropiada para la comprensión de las Sagradas Escrituras). – En esta misma lengua filosófica (el siríaco) hablaban también en su época los primeros apologistas cristianos; y en su conciencia la *antigüedad* era sinónimo de primacía, que es tanto como decir de nobleza ontológica, y precisamente por eso, cuando se les acusaba de novedad, de que «existían desde el día de ayer», ellos respondían: «No somos un pueblo nuevo más que en apariencia; nosotros existíamos secretamente desde el principio, y precedimos a todos los pueblos; nosotros somos el primer pueblo de Dios». Ellos refieren a sí mismos las tesis principales de la concepción judeo-céntrica de la historia, esto es: 1) nuestro pueblo es más antiguo que el mundo; 2) el mundo ha sido creado por causa nuestra; 3) gracias a nosotros continúa existiendo; nosotros demoramos el juicio que ha de sobrevenir sobre el mundo; 4) todo en el mundo, su comienzo, su medio y su final, es manifiesto y claro para nosotros; 5) nosotros tomaremos parte en el juicio sobre el mundo, y gozaremos de la felicidad eterna. Estas convicciones están extendidas en diferentes fuentes cristianas antiguas, que vieron la luz ya antes de la mitad del siglo II: predicaciones, apocalipsis, epístolas y apologías; el mismo Celso no expresa nunca con tanta claridad como en relación con este punto su cólerico menosprecio frente a las pretensiones de los cristianos, que le parecen desvergonzadas y ridículas (Orígenes, *Contra Celso*, IV, 28; Harnack, *Los fundamentos re-*

ligioso-morales del cristianismo –cf. nota 494–, VI, 1, p. 144; cf. Tertuliano, *Contra los judíos*, 2; PL 2, 637 B, C, 639 A, etc.)

604. Metodio de Olimpo, Andrés de Cesarea y otros.

605. Orígenes razona sobre las Hipóstasis de la Santísima Trinidad del siguiente modo: «Cuando decimos: 'siempre', 'era', o admitimos cualquier otra designación aplicada al tiempo, tenemos que tomarla simplemente en un sentido figurado; porque todas estas expresiones poseen un sentido temporal, pero los objetos de que tratamos no admiten designaciones temporales más que de un modo meramente verbal, ya que por su propia naturaleza superan cualquier idea del tiempo» (*Sobre los principios*, I, 3, § 4; PG, 11, 150). Entonces ¿cómo tendríamos que expresarnos a propósito de Dios: «Él fue», o «Él es» o «Él será»? Hablando con propiedad, ni de un modo ni del otro, ni de ninguno. Sin embargo, no se puede decir tampoco lo contrario, es decir: «Él no fue», o «Él no es», o «Él no será». Dios ni «fue», ni «no fue»; no «es», ni tampoco «no es»; no «será», ni tampoco «no será». Todas estas palabras expresan diferentes correlaciones del Tiempo con aquello que está situado en el Tiempo, determinan la relación de los diversos momentos del Tiempo con el «ahora». Pero Dios no está en el Tiempo (porque estar en el Tiempo significa pertenecer al mundo), de modo que no se le puede relacionar con el «ahora» y, por consiguiente, no se le puede aplicar ni el «fue» ni el «es» ni el «será». Pero, formando de algún modo parte del mundo, Él no deja al mundo privado de Sí mismo, sino que se muestra al mundo; sus manifestaciones, sin embargo, suceden en el Tiempo, y por eso no es justo decir sobre Dios que «no fue», ni que «no es», ni que «no será». Él ni «fue» ni «no fue», pero Él también «fue» y «no fue»; Él ni «es» ni «no es», pero Él también «es» y «no es»; Él ni «será» ni «no será», pero Él también «será» y «no será». En resumen, Él, aunque no está en el Tiempo (porque la Eternidad no está en el Tiempo), sin embargo tampoco se encuentra fuera del Tiempo, porque el Tiempo está en la Eternidad. De entre todos los aspectos verbales de la palabra «ser», que poseen también un matiz *temporal* (por ejemplo, el aspecto perfecto, que indica una acción o un estado concluidos; el aspecto imperfecto, que indica una acción o un estado no terminados; el aspecto iterativo, que indica su repetición indeterminada), ninguno de ellos ha de ser atribuido a Dios. Pero tampoco han de atribuírsele aquellos aspectos (concebibles en principio) que toman el tema del verbo *haciendo abstracción* del Tiempo, es decir, *sin* la diferenciación de los tiempos. A Dios le aplicamos tan sólo un aspecto verbal particular, el aspecto *eterno*, que indica una acción o un estado que ya no se encuentran en el Tiempo, sino en la Eternidad. La lengua rusa es más rica que otras lenguas por el hecho de haber conservado en general la *idea* del aspecto verbal, tan característica de las lenguas antiguas, conservando incluso algunos de los *aspectos*. Pero este aspecto *eterno* del verbo no lo encontramos en nuestra lengua rusa materna, así como tampoco podemos encontrarlo, con mayor razón, en las lenguas occidentales. Para descubrir este aspecto hemos de dirigirnos al Oriente, y más precisamente a la lengua asiria. En ella existían *tres* aspectos verbales, esto es: el aspecto *perfecto*, para la designación de una acción terminada, es decir, referida a un tiempo determinado; el aspec-

to *imperfecto*, para designar una acción inconclusa, es decir, referida a un tiempo indeterminado; y finalmente el aspecto *eterno*, para designar una acción intemporal o por encima del tiempo. Los lingüistas occidentales, que no tienen ni pueden tener el sentido y el hábito del aspecto, por la ausencia de este último en todos los sistemas verbales, con excepción de los eslavos y parcialmente del griego, intentan equiparar estos *aspectos* con *los tiempos*, y los denominan *perfectum*, *imperfectum* o *aoristum* y, finalmente, *permansivum*. Pero ellos mismos los caracterizan de un modo tal que para nosotros, que estamos habituados al aspecto, resulta evidente que no se trata de tiempos, sino precisamente de aspectos. Y de este modo, si en general a las lenguas semíticas les resultan extraños los tiempos verbales (y esto es reconocido por todos los hebraístas, aunque todos se empeñan en seguir hablando de *praesens* o *futurum*, de *imperfectum* o *aoristum*), entonces hay pocos motivos para esperar encontrarlos en la lengua asiria. Por lo que respecta al *permansivum*, que aquí nos interesa, «*según la forma*, corresponde al perfecto de las otras lenguas semíticas; *según el sentido*, corresponde al participio utilizado como predicado, separadamente o acompañado de un pronombre, en las lenguas aramaicas... En definitiva, designa el estado, sin determinación de los tiempos presente, pasado o futuro. En el *permansivum* la distinción de personas, géneros y números es indicada por medio de las terminaciones, que no son otra cosa que los pronombres personales abreviados» (V. Scheil et C. Fossey, *Grammaire assyrienne*, part 2, ch. V, § 107-108, Paris 1901. Cf. Joachim Ménant, *Exposé des éléments de grammaire assyrienne*, part 1, ch. V, § 1 C, Paris 1868, 138-141). Este es el aspecto eterno del verbo, que resulta apropiado para significar las acciones del mundo superior.

606. «La palabra *prostói* (simple) adquiere en nuestra lengua rusa sentidos tan numerosos que es necesario utilizarla con mucha prudencia si queremos expresarnos con claridad. *Prostói* significa: 1) tonto; 2) generoso, pródigo; 3) sincero, abierto; 4) confiado; 5) inculto; 6) franco, directo; 7) ingenuo; 8) grosero; 9) humilde; 10) inteligente, pero no astuto y ladino. ¡Tratemos de comprender esta palabrita con exactitud! Por esta causa no es de mi agrado» (K. N. Leóntiev, *Vl. Soloviov y la estética de la vida*, Moscú 1912, 8: carta 1ª del 24 de enero de 1891). Teniendo en cuenta esta polisemia de la palabra *simplicidad*, será útil que la expliquemos por medio de rasgos concretos en lo que respecta a su significado superior, ascético. Así pues, ¿de qué tipo de persona es propia la simplicidad? «Se da una humildad que proviene del temor de Dios y se da una humildad por amor a Dios: uno se vuelve humilde por temor a Dios, otro es humilde por causa de la alegría que le embarga. Y al humilde por temor de Dios le acompañan en todo momento la modestia en todos sus miembros, la piedad de los sentimientos y un corazón compungido, mientras que *al humilde por causa de la alegría le acompaña una gran simplicidad*, un corazón en íntimo crecimiento e incontenible» (Isaac de Nínive, *Discurso* 89, 88 según la ed. Theotoki, *Obras*, Sérguiev Posad [3]1911, 42). La simplicidad es la fuente y la raíz de la pureza. «La pureza conlleva el olvido de los procedimientos del conocimiento a través de la naturaleza, tal como son adoptados en el mundo. Y para liberarse de ellos y situarse fuera de ellos, he aquí el recurso límite: que el hombre llegue a

la *simplicidad* primordial y a la benignidad originaria de su naturaleza, y que se vuelva como un niño, sólo que sin los defectos del niño... *Abba* Sisoes llegó tan lejos en este sentido que le preguntaba a su discípulo: '¿He comido o no he comido?' Y otro de los padres alcanzó una *simplicidad* semejante, llegando casi a una inocencia infantil, porque había olvidado completamente todas las cosas de este mundo, de modo que se habría puesto a comer antes de la comunión si no se lo hubieran impedido sus discípulos; y ellos le condujeron como a un niño hasta la comunión. Así que para el mundo él era un niño, pero para Dios era un alma que había llegado a la perfección» (*ibid.*, 21/85, 97).

607. Hermas, *El Pastor*, *Visión* V, 7; Funk, p. 164.

608. *Ibid.*, *Visión* III, 8; Funk, 156-157.

609. *Ibid.*, *Visión* I, 1-2; 144-146.

610. *Ibid.*, *Semejanza* X, 3; 237-238.

611. *Ibid.*, *Visión* II, 3, 2-3.

612. Atanasio el Grande, *Epístola I a Serapión*, I, 26; *S. Athanasii Arch. Alexandr., Opera omnia...* opera et studio Monachorum Ordinis s. Benedicti, t. I, 2, Parisiis 1798, 675.

613. Atanasio el Grande, *Discurso segundo contra los arrianos*, 78-79; *ibid.*, t. I, 1, p. 545-547.

614. *Ibid.*, 79, p. 547.

615. Cf. *supra*, nota 21.

616. Atanasio el Grande, *ibid.*, 80, p. 547-548.

617. *Ibid.*, 81, p. 548-549.

618. *Ibid.*, 81, p. 549.

619. *Ibid.*, 76, p. 543.

620. *Ibid.*, 76-77, p. 543-545.

621. Cf. I. V. Popov, *El ideal religioso de san Atanasio el Grande*, Sérguiev Posad 1904 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1903-1904).

622. I. V. Popov, *Resumen...* (cf. nota 594), 153-168.

623. Cf. *supra*, nota 573. – P. Florenski, *El gozo eterno*, Sérguiev Posad 1907 [reeditado en *Bogoslovskie Trudy*, 23 (1982) 317-320. N. del T.].

624. Gregorio de Nisa; PG 46, 245.

625. Macario el Grande, *Homilía* 7, 3.

626. Gregorio el Teólogo, *Dísticos gnómicos*, 44; PG 37, 914.

627. Dostoievski, *Demonios*.

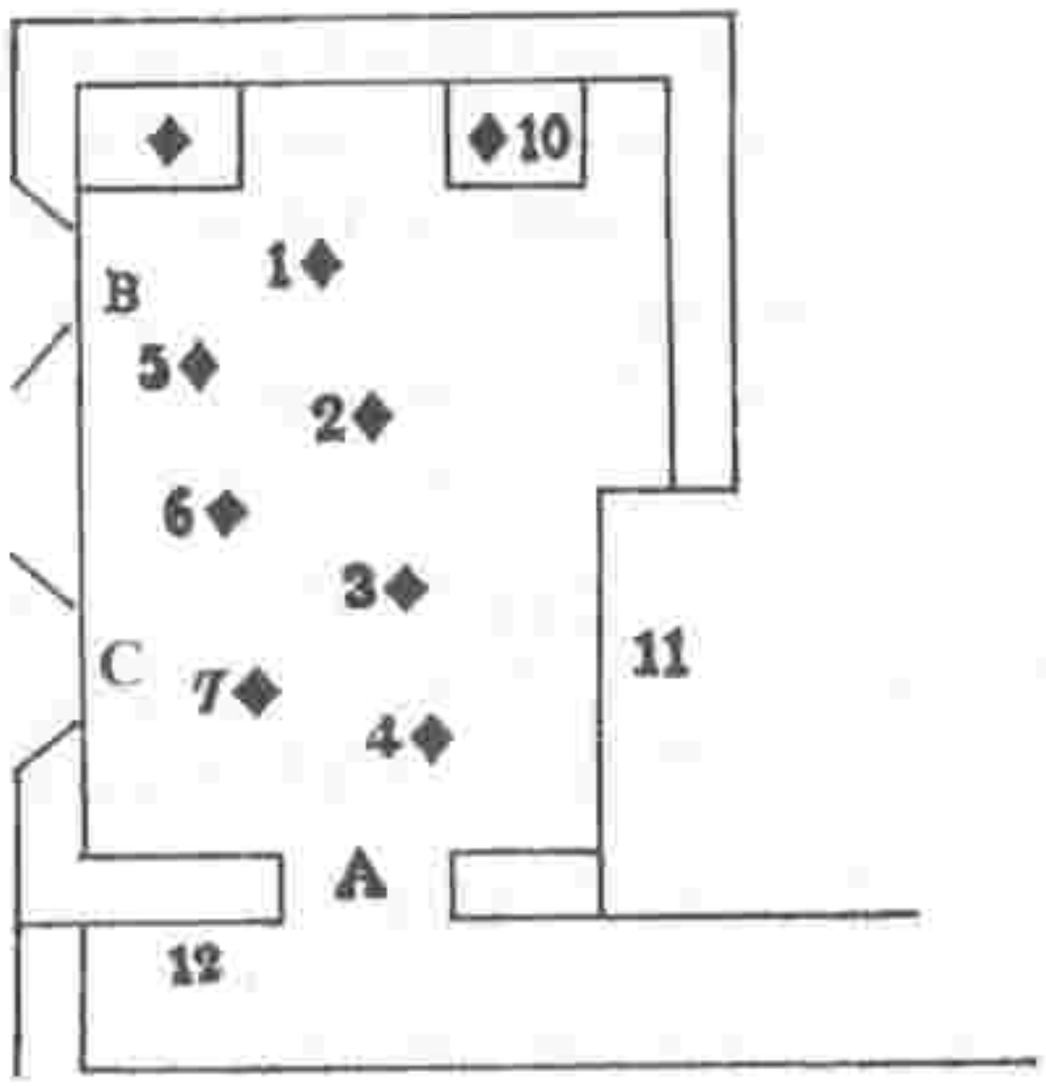
628. *Dos Epístolas locales de san Clemente Romano. Sobre la virginidad, o A las vírgenes y los vírgenes*, Epístola I, cap. 5 (*Trabajos científicos de la Academia Teológica de Kiev*, t. II, 1869, 205). Hay que hacer notar que, según la traducción latina del cardenal Villecourt, efectuada sobre el texto siríaco, el final de este pasaje tiene otro sentido: «Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?» (PG 1, 290).

629. Isaac de Nínive, *Discurso* 5, tr. rusa ²1893, 37 (Disc. 44 en la ed. Theotoki, 275-276). Cf. *Discurso* 9, p. 54 (7 Theotoki, 656); 24, p. 154 y 155-156 (37 Theotoki, 235-236 y 238-239); 57, p. 294 (57 Theotoki, 77).

630. Isaac de Nínive, *Discurso* 68, p. 347 (2 Theotoki, 12-13).

631. Las denominaciones *reveladas* de los diferentes iconos de la Madre de Dios están impresas en *cursiva*. Las restantes denominaciones han sido tomadas de los himnos eclesiásticos. Los iconos de la Madre de Dios aparecen descritos en muchas obras. Presento algunas de entre ellas (algunas de estas referencias han sido tomadas del artículo de Sergui, arz. de Vladimir, «Bibliografía rusa sobre los iconos de la Santísima Madre de Dios», en *El Peregrino* jun.-jul. 1900): Archim. Ioanichie Goliátovski, *El nuevo cielo creado con las estrellas nuevas, es decir; la Bienaventurada Virgen Madre de Dios con sus obras milagrosas*; existen muchas ediciones: 1662, 1667, 1699. – Grigori Sféshnikov, *Descripción de las apariciones de los iconos milagrosos de la Santísima Madre de Dios*, 1838. – Hieromon. Sergi, ecónomo de la Lavra de la Trinidad de Sérguiev Posad, *Reproducciones de los iconos de la Santísima Madre de Dios*, 1848, ²1853 (continuación de la precedente). – S. I. Ponomariov, «Lista alfabética de los iconos de la Madre de Dios», en *El Peregrino*, 1889. – Arzob. Dimitri, *Corona del año*, 1893 y siguientes. – *Relatos sobre la vida terrena de la Santísima Madre de Dios*, Monasterio de san Panteleimon del Monte Athos ²1897 (en anexo: *Bibliografía eclesiástica eslavona y rusa sobre la Madre de Dios*, comenzando en el año 1611); esta tabla aparece completada en: P. S. Kazanski, *La Grandeza de la Santísima Madre de Dios y Siempre Virgen María*, 1845. – Id., *La Gloria de la Santísima Nuestra Señora Madre de Dios y Siempre Virgen María*, 1853 (continuación de la obra precedente). – Id., *Los beneficios de la Madre de Dios vertidos sobre el pueblo cristiano por medio de sus santos iconos*, 1891 (continuación de la obra precedente). – Sofía Snessóreva, *La vida terrena de la Santísima Madre de Dios*, 1891. – Rohault de Fleury, *La Sainte Vierge*, 2 vols., Paris 1878.

632. El icono de la «Ternura» (*Umilenie*) llama la atención porque en él la Madre de Dios aparece representada *sin* el Niño, e incluso antes de su concepción, en el momento de la «Anunciación del Arcángel», es decir, como Vaso purísimo del Espíritu Santo. En la celda del venerable Serafín ardían ante este icono *siete* candelabros, que ocupaban casi todo el espacio; hay que entender que representan al Espíritu Santo en sus siete dones, los siete espíritus superiores [cf. Apocalipsis]. A continuación presentamos el plano de la celda del venerable, como fue dibujado por N. A. Motovílov (S. Nilus, *Lo grande en lo pequeño*, Tsárskoie Selo ³1905; *El servidor de la Madre de Dios y de los Serafines*, IV, 110).



A – puerta de la entrada en la celda; *B* y *C* – ventanas; 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 – candelabros grandes con velas encendidas; 8 – mesita con el icono de la Madre de Dios «Gozo de todos los gozos»; 9 – banquillo sobre el que dormía el *Bátiushka*; 10 – piedra que le servía de almohada; 11 – estufa de terracota; 12 – tienda, en la que estaría situado más tarde el sepulcro del venerable.

La madre de Motovílov le llevaba consigo a esta celda cuando todavía era un niño. En una ocasión el infante, admirado por la multitud de candelas, se puso a correr y a juguetear por la celda. La madre lo frenó con reproches, pero el *Bátiushka* exclamó: «¡Con el niñito juega el Ángel de Dios, *mátiushka*!... ¡Juega, niño, juega! ¡Cristo esté contigo!» (*ibid.*, 110-111). Sobre el hecho de que el venerable dispusiera que el icono de la «Ternura» fuera llamado «Gozo de todos los gozos» (aquí la Madre de Dios se encuentra muy próxima a la figura del Paráclito), cf. Id., *Viaje a la Pustynia de Sarov*, XVII, 80.

633. «Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος... Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σου» (*Εἱρμολόγιον*, ἔκδοσις Ἰωάν. Νικολαΐδου, ἐν Ἀθήναις 1906, 208). «Ἐπὶ σοὶ χαίρει, es decir, por ti se alegra. Tú eres la fuente y el objeto de la alegría: χαίρειν ἐπί τινι, o ἐν τινι, alegrarse de algo o por alguien. Después, es significativa la correspondencia entre 'el regocijo' y 'llena de gracia': se trata *del mismo* verbo, χαίρω. Por eso se puede traducir el sentido de este modo: 'Por medio de ti, que has recibido al Paráclito, lo recibe también toda la creación...' Πᾶσα ἡ κτίσις, es decir, la creación en su integridad, la criatura como un solo organismo, no 'cada' criatura. Ἀγγέλων τὸ σύστημα, está mal traducido con la palabra '*sobor*', coro, reunión, porque 'σύστημα – ὅλότης ἤ σῶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἤ προσόπων συνισταμένον ἤ συντιθεμένον, *κόσμος*' (Antim Gazes, *Léxico griego* –cf. nota 135–, vol. III, 529), 'σύστημα' significa de nuevo un conjunto integral, y no una mera suma. Ἀνθρώπων τὸ γένος, es decir, el género humano como algo unitario, *prius* con respecto a cada hombre. Se trata, pues, de todo el ser creado, como una única Substancia espiritualizada por la Portadora del Espíritu. Cf. el icono: 'En ti se regocija'» (Dionisio de Furna, *Herminia o introducción en el arte de la pintura*, 1701-1733, tr. de Porfiri, ob. de Chigirinsk, parte III[a], V, 11, Kiev 1868, 155-156).

634. Cuando en 1780, durante el tiempo de una enfermedad, la Madre de Dios se apareció al joven Prochor, quien sería más tarde el venerable Serafín, le dijo María a Juan el Teólogo, indicando con el dedo hacia Prochor: «Este *es de nuestro linaje*». Las mismas palabras fueron dichas por Ella también a propósito de otro asceta, el octogenario *stárets* archimandrita Paisi, de la Lavra de la Santa Trinidad de Sérguiev Posad. Cf. el relato del hieromonje Ioasaf en un libro anónimo: *Vida del stárets Serafín, hieromonje del Monasterio de Sarov, solitario y recluso*, Sankt-Petersburg 1863, 25 y notas. Por lo demás, estos no son los únicos casos, podríamos indicar otros más.

635. *Paterikon* de Athos (cf. nota 485), parte I[a], 78-135 y 171-178.

636. Cf. *supra*, nota 532.

637. Cf. *supra*, nota 568.

638. La exclamación: «Alégrate, columna de la virginidad –χαῖρε ἡ στύλη τῆς παρθνίας» (Eíρ. –cf. nota 633–, 205) se encuentra en el Acatisto de la Madre de Dios, icos 10, pero ha sido introducida aquí a partir del *Sermón sobre la Anunciación* de Juan Crisóstomo (*Chet'i minei de Macario*, ff. 602, 604 y 616); en la tr. rusa, *Obras de Juan Crisóstomo*, vol. II, 2, Sankt-Petersburg 1896, 854-857, esta exclamación es omitida.

639. Sin embargo, en esta peculiar organización espiritual no tenemos que buscar necesariamente unos fundamentos fisiológicos.

640. Nilus (cf. nota 632), *El Siervo de la Madre de Dios*, IX (en realidad X), 125-128.

641. Ésta es aquella *verdad* (*pravda*) sobre la Madre de Dios que los católicos han expresado *grosso modo* (*ogrublionno*) y siguiendo un proceso de racionalización (*orassúdochenno*) con su dogma *immaculatae conceptionis*. Cf. A. L. Lébedev, *Las diferencias entre las Iglesias de Oriente y Occidente en lo que respecta a la doctrina de la Madre de Dios y siempre Virgen María*, vol. I: *Sobre la concepción inmaculada*, Sankt-Petersburg [2]1903.

642. Canon de la *Odigitria*, oda 8ª, Theotokion.

643. «Entre los rostros de los ángeles representa a la Madre de Dios con las manos extendidas y escribe encima: 'Madre de Dios, Señora de los Ángeles'» (Dionisio de Furna, *Introducción en el arte de la pintura* –cf. nota 633–, vol. III, 385).

644. Nicolás Cabasilas, *Explicación de la Divina Liturgia*, 38 (*Escritos de los santos Padres* –cf. nota 328–, vol. III, 385).

645. *Ibid.*, 540-543.

646. Ignacio Teóforo, *Carta al Apóstol y Evangelista Juan el Teólogo*, PG 5, 941-944.

647. *Ibid.*, 943.

648. Ignacio Teóforo, *Carta a la Santa Virgen María*, *ibid.*, 943-944.

649. Santísima Virgen María, *Respuesta a la Carta de Ignacio Teóforo*, *ibid.*, 945-946.

650. Dionisio Areopagita, *Sobre los nombres de Dios* (citado según R. de Fleury, *La Sainte Vierge* –cf. nota 631–, t. I, X, § 12, p. 237-238).

651. Nikifor Kallist ha tomado prestada su descripción de Epifanio: *Epístola a Teófilo. Sobre los iconos*; la traducción del texto de Epifanio fue incluida en los *Grandes Minei* de Macario, 1868, mes de sept., 363 *sq.*

652. Ambrosio de Milán, *Sobre la virginidad*, I, 67 [tr. española: Ambrosio - Agustín - Gregorio de Nisa, *Virginidad sagrada*, Sígueme, Salamanca 1997].

653. Nikifor Kallist; cf. *supra*, nota 651.

654. Por esta razón el reconocimiento o no reconocimiento de la invocación: «Santísima Madre de Dios, sálvanos» determina la ortodoxia o no ortodoxia de una mentalidad (cf. nuestra nota 640). El famoso N. N. Nepliúiev, que durante mucho tiempo fue sospechoso de protestantismo, se expresa de un modo absolutamente sincero cuando se indigna porque «esta invocación, 'sálvanos', dirigida a una simple mujer, le parece una blasfemia». Ciertamente, así fue, es y seguirá siendo inevitablemente, siempre que la Madre de Dios sea considerada como «una simple mujer». Pero Ella es la Iglesia, y el Protestantismo rechaza precisamente la Iglesia; en esto estriba toda la cuestión.

655. Ambrosio de Milán, *Sobre las vírgenes; Sobre las viudas; Sobre la virginidad; Sobre la educación de una virgen; Predicación a favor de la virginidad; Sobre la caída de una virgen* (PL 16; *Obras de Ambrosio de Milán sobre la virginidad y el matrimonio*, tr. del latín de A. Voznesenski, sub red. de L. Pisarev, Kazán 1901).

656. *Sobre la educación de una virgen*, V, 35; PL 16, 314 A; tr. rusa (cf. nota 168), 178.

657. *Sobre la virginidad*, I, 3, 11; PL 191 C; tr. rusa, 6.

658. *Sobre la educación de una virgen*, VII, 50; PL 319 A; tr. rusa, 184.

659. *Ibid.*, VII, 50; col. 319 AB; tr. rusa, 184-185.

660. *Ibid.*, XIII, 81; col. 325 A; tr. rusa, 193.

661. *Ibid.* XIII, 81; cf. *Ibid.*, cap. XIII col. 324 C - 326 A; tr. rusa, 193-194.

662. *Sobre las vírgenes*, II, 2, 6; col. 208 C; tr. rusa, 31-32 (II, 1, 6).

663. *Ibid.*, II, 2, 15; col 210 D; tr. rusa, 35 (II, 11, 13).

664. *Ibid.*, I, 8, 52; col. 202 C - 203 A; tr. rusa, 52.

665. *Sobre la educación de una virgen*, XIV, 87; col. 326 B; tr. rusa, 194.

666. *Ibid.*, XIV, 89; col. 326 C - 327 A; tr. rusa, 195.

667. Por ejemplo, *Predicación a favor de la virginidad*, X, 66; tr. rusa, 234-235.

668. *Ibid.*, XV, 93-94; col. 327 C - 328 A; tr. rusa, 196-197.

669. *Ibid.*, X, 67, 235.

670. *Sobre las vírgenes*, I, 3, 12; col. 192 A; tr. rusa, 7.

671. *Ibid.*, I, 5, 22; col. 195 A; tr. rusa, 10.

672. *Ibid.*, I, 5, 20; tr. rusa, 10.

673. *Ibid.*, I, 6, 31; col. 197 C; tr. rusa, 14-15.

674. A. S. Jomiakov, *Ensayo de doctrina catequética sobre la Iglesia*, § 9 (*Obras*, vol. 2, Praga 1867, 18).

675. Tengo en mente la atribución del nombre de Sofía-Sabiduría a Jesucristo en sus doce años, cuando daba lecciones en el Templo de Jerusalén («El tríptico de Ipatie», en *Mensajero de arqueología e historia del Instituto de Arqueología*, 1885, fasc. IV, p. 22, tabla V, 2); este nombre era atribuido también a Jesucristo repartiendo el santo pan y el cáliz (véase el icono del príncipe de Pinsk Fiódor I. Yaroslávich, 1499-1522, en el *Mensajero arqueológico*, vol. I, 193, Moscú 1867); cf. N. Pokrovski, *El Evangelio en los monumentos de la iconografía*, Sankt-Petersburg 1892, 375. Forma parte también de las variantes excepcionales la miniatura que se encuentra en un manuscrito del siglo XII o quizá del XI, la *Psichomachia* de Prudentio, que se conserva en la biblioteca del palacio Saint Pierre de Lyon. La figura que nos interesa se encuentra entre una serie de miniaturas alegóricas. Representa a Jesús con un nimbo en forma de cruz, sentado sobre un segmento; el rostro es el del Señor aproximadamente a los trece años, *con barba*. Extendiendo ambas manos, parece ofrecer con la derecha un libro, y con la izquierda un *rollo*. En torno a Él hay una inscripción en letras grandes: «SANCTA SOPHIA». Conforme a la explicación de Didron, este símbolo expresa la plenitud de inteligencia dada por la Sabiduría, porque aquí aparecen representados los dos modos más usuales de los manuscritos –que son instrumentos de la Sabiduría–: el rollo y el libro. Según Guillaume Durand (*Rat. div. offic.*, lib. I, cap. 3), los profetas del Antiguo Testamento, en la iconografía, tienen en su mano un *rollo*, mientras que los evangelistas, como detentores del conocimiento pleno (y no figurado) de Dios, tienen un libro, en la medida en que el libro, por su mayor volumen y su capacidad de abarcar un mayor contenido, se muestra también como un atributo de la sabiduría perfecta. Por lo demás, esta indicación del simbolista occidental es exacta sólo en parte, porque se conocen casos en que los profetas son representados con libros y, por el contrario, los apóstoles con rollos. La miniatura está reproducida en el libro de M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843, 160-161, fig. 50.

676. Ob. Visarión (Necháiev), en *Los iconos y otras imágenes sagradas en la Iglesia Rusa* (en la recopilación *El alimento espiritual*, Moscú ²1891, 284), llama «*Jolmogórskaia*» a esta Sofía.

677. *El lamento del papa Silvestre de la Anunciación* (Bodianski), *Sinodos moscovitas contra los herejes del siglo XVI, en los tiempos del Zar Iván Vasilevich el Terrible*, Moscú 1847, 20. *Actas de la expedición arqueológica*, vol. I, 248.

678. *Letopis* (*Crónica*) *III[a] de Nóvgorod*, año 7050.

679. Tolstói, 241. – Arséniev, 263-264. – Filimónov, 5-6. – Nikolski, 291. Aquí se describe el icono pintado sobre la cubierta del Sinodikon del siglo XVII de Nóvgorod (Muraviev, 553-554; cf. *supra*, nota 704). Me he servido también de algunas imágenes de la Sofía de Nóvgorod: una de la Catedral de la Dormición de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad (en la primera fila del iconostasio, el segundo icono a la derecha de las puertas reales); una de la Catedral de la Dormición de Kostromá (el fresco del atrio, a la derecha de la entrada, y el fresco de la pared norte del altar, que constituye una particularidad remarcable de esta iglesia); una del Museo eclesiástico anejo a la Academia Teológica de Moscú; una del atrio lateral de la Catedral de la Santísima Trinidad de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad; una de la Galería Tretiákov de Moscú (Nº 54); un fresco de la Catedral de la Dormición de la Madre de Dios de Moscú; un icono del Museo eclesiástico anejo a la Academia Teológica de Kiev (Nº 2570, tríptico) y otras más.

680. Dahl (*Diccionario explicativo de la lengua viva* –cf. nota 8–, parte I[a], vol. IV, col. 606, p. 384) ofrece otra explicación. Este autor emparenta la palabra *toroki* o *torotsi* no con *toroká* o *torokó* (pequeñas correas para abrochar la montura), sino con *tórok*, que en el dialecto de Arjángelsk significa «vendaval, golpe de viento», «ráfaga». De aquí resulta que, para Dahl, «*toroki* y *torotsi* (iconogr.) es *el fluido del oído divino*, representado en los iconos en forma de unas ondas resplandecientes, unas corrientes, unos rayos», si bien más abajo se señala también el sentido más frecuente de «cordón, cinta». Se puede indicar aún que la palabra *torzhennyi* o *torchennyi* (¿de *torchat'*, sobresalir?) significa «elevado hacia arriba, retorcido» (por ejemplo, «bigotes retorcidos»); cf. I. F. Naúmov, *Suplementos y notas al «Diccionario explicativo» de Dahl*, supl. al vol. XXIV de los *Anales de la Academia Imperial de las ciencias*, Nº 1, Sankt-Petersburg 1874, 37.

681. Existe también otra interpretación: «Los círculos concéntricos o esferas en sección, que en los iconos antiguos rodeaban siempre al Salvador, simbolizaban la concentración de todas las propiedades divinas en el Primogénito, como son: la sabiduría, la omnipotencia, la justicia, la misericordia, el poder real, la fuerza, la gloria, etc., representadas por círculos concéntricos. Estas propiedades eran también representadas por los tres rayos en torno a su cabeza, con la inscripción del nombre de Dios: 'El que es (ὁ Ὤν)'»; V. Arséniev, *Sobre la iconografía eclesiástica* (cf. *infra*, nota 704), 261.

682. N. Pokrovski, *El Evangelio en los monumentos de la iconografía y del arte*, Sankt-Petersburg [2]1892, 374-375. – Id., *Apreciaciones sobre los monumentos de la iconografía y el arte cristianos*, Sankt-Petersburg [2]1900, 426-427 y 433.

683. Para más detalles, cf. Filimónov, *Estudios de iconografía cristiana rusa* (cf. *infra*, nota 704), 15-18.

684. Así, en el icono de la Sofía que se encuentra en la celda del *stárets* de Optina Pustyn. Es de una fina elaboración, probablemente italiana (a juzgar por la técnica de la pintura y por las inscripciones griegas y eslavonas, cuyos fallos grosolanos ponen de manifiesto que el pintor no conocía en absoluto estas lenguas). He visto ejemplares semejantes en el Museo eclesiástico anejo a la Catedral de Sión de Tiflis, en la casa del metropolita de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad y en algunos otros lugares.

685. Así aparece en el icono de Kiev; en el icono descrito, por causa del tamaño demasiado pequeño de las imágenes, no se puede distinguir todo.

686. Sacerd. A. Sulotski, *Breve descripción de todas las iglesias de Tobolsk, así como una descripción detallada de la Catedral de Santa Sofía de Tobolsk*, Moscú 1852. En la Catedral de Tobolsk se encuentran dos iconos de la Sofía, uno grande, fijo, y otro pequeño.

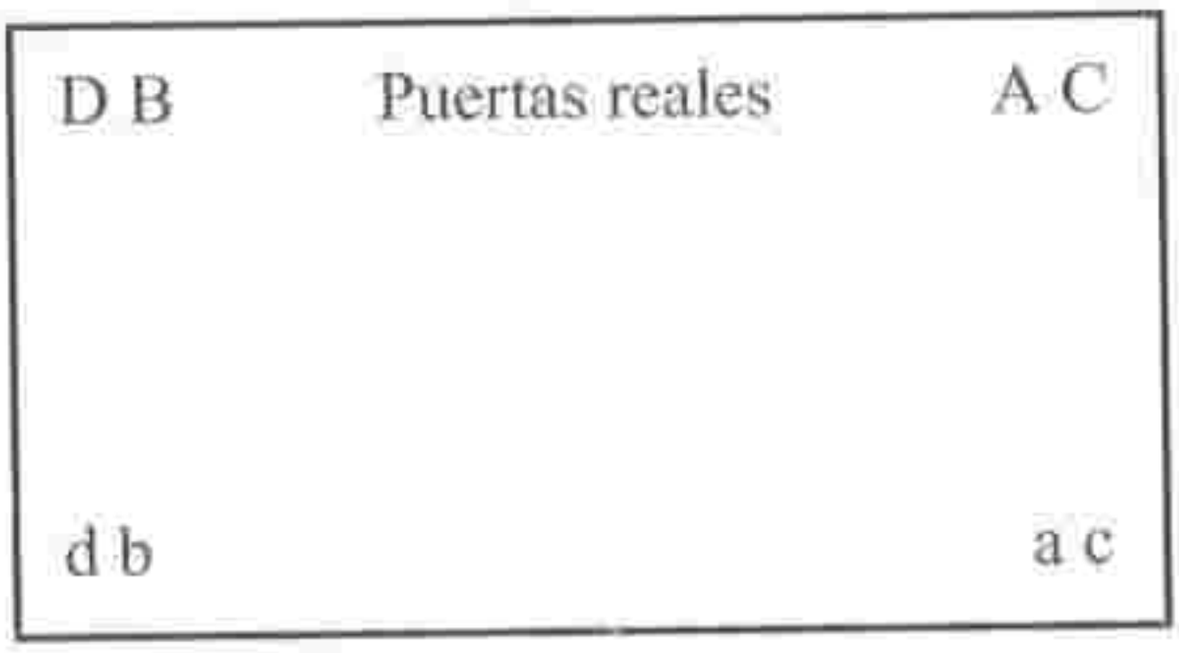
687. Cf. detalles en la bibliografía especial que citamos *infra*, nota 704: Filimónov, 20; Lebedíntsev, 556 *sq.*; Orlovski, 50-52; Boljovítinov, 16 *sq.*, Tolstói, 458-460; Muraviov, 553.

688. El recubrimiento metálico es más reciente.

689. F. I. Busláiev, *Apocalipsis en imágenes* (cf. nota 290).

690. A. I. Kirpíchnikov, *La Dormición de la Madre de Dios en la leyenda y en el arte*, en los *Trabajos del IV° Congreso de Arqueología (Odessa, 1888)*, Odessa 1888, 227.

691. Del esquema propuesto se puede colegir que el entero iconostasio de la Catedral de «Santa Sofía» está penetrado por este espíritu apocalíptico, y aquí podemos constatar el elemento generalmente apocaliptico propio de la idea y del icono de la Sofía.



Los iconos están dispuestos del siguiente modo: *A* – el icono del Salvador; *B* – el icono de la Madre de Dios con la inscripción: «De pie a tu derecha está la Reina», en cuanto que la Madre de Dios es identificada con «la Novia» del Sal 44 (Sal 45, 11 según la numeración hebrea); *C* – el icono de la Sofía-Sabiduría; *D* – el grupo de Emaús con la inscripción: «Yo estoy aquí en medio de

ellos», es decir, de nuevo una enigmática alusión a la carne transfigurada. Pero lo que da un tono particular al iconostasio son especialmente los medallones, distribuidos debajo de los iconos enumerados más arriba; por desgracia, estos medallones, por causa del enrejado, son difícilmente distinguibles. *a* – representa a ocho ángeles en torno a un altar, con antorchas encendidas. Uno de ellos derrama una llama de un ánfora con cadenas, y la cadena está enrollada en torno a la mano del ángel; otros dos ángeles reciben unas trompetas de unas manos que se las tienden desde una nube; finalmente, los cinco restantes tocan las trompetas; bajo el icono se encuentra la inscripción: «Y el humo del incienso se elevó, junto con las oraciones de los santos, de la mano del ángel ante Dios. Apocalipsis **H** (8)»; *b* – inscripción: «A la Mujer le fueron dadas dos alas de un Águila grande, para que volase hacia Dios en el desierto. Apoc. **ΙΒ** (12)». En la parte superior del icono está representada la Mujer en pie con el niño. Ambos tienden sus manos hacia arriba, hacia el ángulo izquierdo de la composición, donde se encuentra la imagen de un triángulo del que emanan unos rayos de luz. La Mujer tiene la cabeza inclinada hacia la derecha, como si estuviera rezando por otra Mujer que está a su derecha, sobre la luna. Esta segunda figura femenina porta una corona sobre la cabeza y unas alas angélicas en la espalda. Sus manos realizan el gesto de la oración, mientras su rostro está vuelto a la derecha, bien hacia la Mujer con el niño, bien hacia el Triángulo. En la parte inferior del icono se encuentra un Arcángel armado con escudo y yelmo de caballero con plumas de avestruz; en su mano derecha algo parecido a unos rayos fulgurantes, con los cuales golpea a la Serpiente de siete cabezas, enrollada a su derecha, que sale del abismo. Bajo el Arcángel se encuentra un espacio lleno de fuego, y a la derecha, es decir, debajo de la fiera, hay olas tenebrosas. Finalmente, debajo del Triángulo resplandeciente, símbolo de la Trinidad, por encima del Arcángel, está situada una cierta figura amarilla (¿dorada?) con una inscripción vertical; pero por causa del enrejado que se encuentra ante el icono no he logrado descifrar ni la imagen ni la inscripción. Es posible, presupongo, que se trate de la Jerusalén Celeste. – Hago notar, además, que en la Catedral de la Sofía de Kiev se encuentra aún otra imagen sofiánica: el fresco del atrio, por encima de las puertas. Y en la Iglesia de las Décimas, delante del altar secundario septentrional, en las puertas reales (que datan del tiempo de Pedro Moguila), se encuentra el mismo icono sofiánico de la Madre de Dios, pero sin inscripción y sin figuras que la rodeen; se trata de una réplica simplificada de la Sofía de Kiev.

692. «La figura de la *Madre de Dios*, de proporciones colosales, representada en el centro de nuestro ábside, está sobre un pedestal, con las manos elevadas hacia arriba, conforme al modelo conocido en la iconografía con la denominación de la *Orante* y, en las escenas de la Ascensión, como *la imagen de la Iglesia sobre la tierra*. Esta doble caracterización de la figura femenina de las escenas de la Ascensión se vuelve a encontrar en los monumentos. Comenzando por la escena representada sobre las puertas de la Iglesia de Santa Sabina, donde los apóstoles Pablo y Pedro colocan una diadema sobre cada una de las figuras en forma de Orante, podemos encontrar la misma figura de la Orante en los documentos posteriores, por ejemplo en el Evangelio siríaco. En una

vasija de la ciudad de Monza (s. VI), sobre la cabeza de la Orante aparece representada una *paloma*, que combina simbólicamente la escena de la Ascensión con la del Descenso del Espíritu Santo, para mejor expresar la victoria de la Iglesia que ha quedado sobre la tierra... En los monumentos de los siglos IX-XI, a un lado y al otro de la Orante no vemos más que a dos apóstoles, Pedro y Pablo, como representantes de las Iglesias *ex gentibus* y *ex circumcisione*, que están a su lado como símbolo de la Iglesia en general (por ejemplo, sobre una cruz de piedra en la iglesia de Nóvgorod). Como *símbolo de la Iglesia*, la Orante está caracterizada también por otros signos: en una miniatura de un Evangelio armenio del siglo X del Monasterio de san Lázaro, los apóstoles Pedro y Pablo extienden piadosamente las manos cubiertas por un manto hacia la Orante, como si recibieran la bendición. Asimismo, ella está a veces sobre un pedestal, como entre nosotros, y es así como la encontramos en un manuscrito griego hallado en la Biblioteca Pública Imperial (N° 105), en la escena de la Ascensión en un fresco de la iglesia de Staro-Ladoga, en nuestra catedral y en algunas otras. Junto a las escenas donde esta figura es caracerizada como la Iglesia sobre la tierra, tenemos también ejemplos donde aparece caracterizada como María... De aquí resulta que, en general, en las escenas de la Ascensión, la figura central, representada de uno u otro modo, significa tanto la Iglesia sobre la tierra como la Madre de Dios o, más precisamente, significa la imagen de la Iglesia representada de un modo concreto en la imagen de María»; D. Ainálov y E. Redin, *La Catedral de Santa Sofia de Kiev. Estudio de las pinturas antiguas en mosaico y en fresco*, VII, Sankt-Petersburg 1889, 39-40; los subrayados son mios. Esta imagen de María - la Orante aparece y se extiende a partir del año 431, es decir, al mismo tiempo que el Concilio de Éfeso, «en virtud del desarrollo del culto de la Madre de Dios». La «Madre de Dios Orante» es propiamente la *Virgen María*, mientras que María con el Niño es *la imagen de la Madre de Dios*. La Santísima Virgen era venerada como *protectora de los reyes*... y, en general, como «Virgen que ha alzado para nosotros sus manos purísimas» (*ibid.*, 40 *sq.*). De este modo, la conclusión general es la siguiente: «La representación de María entre los doce apóstoles de la escena de la Ascensión indica el hecho histórico de la fundación de la Iglesia y, por consiguiente, María aparece aquí con el sentido simbólico y mistico de *imagen de la Iglesia terrena*. Desprendida, sin embargo, de la escena de la Ascensión, como una imagen separada e independiente, recibe un carácter más especial, como *Protectora*, conservando, empero, su significado inicial. En el ábside del altar de la nueva Basílica es representada en relación con la composición de la cúpula, como la Protectora enfrente de Cristo Pantocrátor. La inscripción con carácter general, tomada del Sal 45, 5 de David, y realizada en mosaico sobre el icono de la Santísima Virgen de nuestra catedral, se relaciona con María conforme al sentido literal del texto griego. La inscripción la asimila a la *Ciudad Celeste*, de la cual ha salido Cristo para salvar al mundo: 'ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σ' ἀλευθήσεται: βοηβήσει αὐτῇ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ', es decir: 'Dios está en medio de la ciudad, y no se moverá; le ayudará Dios de día en dia'. Esta inscripción establece la presencia permanente de Dios en Ella, como Iglesia terrena, y expresa la ayuda ininterrumpida para los miembros de la Iglesia, que tie-

nen en Ella a su protectora. La Madre de Dios está representada sobre un fondo dorado. Un rico *omóforo* de púrpura en tono *lila* le cae sobre los hombros; la túnica *azul-lila* está ceñida, y cae en multitud de pliegues. Estos vestidos los podemos ver desde muy temprano sobre la figura de la Madre de Dios: revestida con ellos la vemos ya sobre las puertas de la iglesia de Santa Sabina. El *omóforo* está adornado con reflejos dorados, y está bordeado por una cinta dorada y una franja de oro; sobre la frente y sobre los hombros tiene tres cruces blancas, en los guantes una cruz dorada… En los pies, la Madre de Dios porta botines rojos, *de Emperatriz*, conforme a la costumbre de Bizancio, que sólo a personas de origen imperial les permitía llevar calzados ricos de color rojo. El pedestal (σκάμνιον) sobre el que se encuentra la Madre de Dios es el signo de la piedad religiosa; hace destacar su imagen y la eleva por encima de las otras» (*ibid.*, 41-42).

693. N. P. Kondakov, *Las iglesias bizantinas*, Odessa 1886, 28.

694. Filoteo, patriarca de Constantinopla (s. XIV), en el espíritu de la doctrina de san Gregorio Palamas, interpreta la Sabiduría como «actividad común de la Trinidad unisubstancial e indivisible». «Σοφία… ἡ κοινὴ τῆς ὁμουσίου καὶ ἀδιαιρέτου Τριάδος, τῆς μιᾶς φημι καὶ παντοδυνάμου καὶ ἀσυγχύτου Θεότητος, ἔστιν ἐνέργεια» (Ob. Arseni, *Tres discursos dirigidos al ob. Ignacio, de Filoteo, patriarca de Constantinopla*, con la explicación de la expresión: «la Sabiduría se ha construido una casa» y otras parábolas. Texto griego y tr. rusa, Nóvgorod 1898, III, 3, p. 103 *sq.*). En esencia, esta interpretación no está nada lejos de la comprensión de la Sabiduría como la Iglesia.

695. *Anotaciones de la Sociedad Imperial de Arqueología*, VIII, 254.

696. Al pueblo ruso le cupo en suerte la rara fortuna de recibir el cristianismo en un momento en el que aún no habían tenido tiempo de expresarse del todo los rasgos de una autodefinición nacional característica. El cristianismo no tuvo que confrontarse aquí ni con una doctrina ya formada, ni con la riqueza cultual de alguna religión diferente; no encontró unas costumbres morales o unas aspiraciones estatales firmemente enraizadas. La misma lengua, todavía incontaminada y maleable, se dejó modelar con confianza para configurarse como un vaso de la gracia. En una palabra, el cristianismo se pudo sembrar en almas infantiles, y todo el crecimiento ulterior del pueblo, toda su íntima estructuración, fueron tomando forma bajo la directa conducción de la Iglesia. Es perfectamente comprensible que el espíritu mismo del pueblo, que fue configurado de este modo por la Iglesia, no podía ser esencialmente más que ortodoxo. Si añadimos a esto la dulzura natural del carácter ruso, comprendemos plenamente la necesidad de que la ortodoxia, al imprimirse sobre esta cera, reprodujese en ella las mismas particularidades que caracterizaron aquella transmisión de la fe para la que la Providencia designó al primer maestro de los eslavos, el padre espiritual del pueblo ruso, el santo semejante a los apóstoles Constantin (Kirill en la vida monástica). ¿En qué consistía el carácter específico de aquella estructura espiritual que *era inherente* al carácter del eximio transmisor de la fe? Toda su vida estaba impregnada de tonalidades sofiánicas. No estamos

ante un *abba* egipcio o palestino, que hubiera encontrado su salvación en la mortificación de sí mismo, sino ante un hombre que había vivido en el lujo y las riquezas propias de un rey, ante alguien que, por su forma de vida, no bendecía la renuncia, sino la transfiguración de la plenitud existencial del ser. No es la conversión brusca del pecado a la pureza lo que caracteriza el *pódvig* ascético de san Constantín, sino un continuo e ininterrumpido crecimiento en la gracia. Su padre, un *rico y conocido dignatario*, de nombre *León*, y su madre *María*, llevaban una vida piadosa, cumpliendo todos los mandamientos de Dios. Constantín (nombre real) era su *séptimo* hijo (7 es el número de la Sofía). Cuando la madre, después del parto, lo entregaba a la nodriza para que lo amamantara, él no quería de ningún modo alimentarse con una leche extraña, sino sólo con la leche materna (bendición del espíritu familiar). Después del nacimiento de Constantín, sus padres hicieron la promesa de vivir como un hermano y una hermana, y de este modo condujeron su vida durante *catorce* (14 = 7 × 2) años, hasta su misma muerte. A los *siete* años de su nacimiento Constantín tuvo en sueños una visión (sensibilidad mística), y se la relató a su padre y a su madre con las siguientes precisas palabras: «El *voievod*, estratega de nuestra ciudad, había reunido a todas las muchachas de nuestro pueblo, y me dijo: 'Elígete entre ellas a quien tú quieras como ayuda y amiga de tu edad'. Yo, paseando la vista, las observé una a una, y me fijé en la más bella de entre todas, una muchacha con el rostro *luminoso*, adornada con muchos collares de oro, perlas y adornos; su nombre era *Sofía*. Fue a ella a quien escogí». Sus padres comprendieron que el Señor entregaba a su vástago a la Virgen Sofía, es decir, a la *Sabiduría*, por lo cual se llenaron de gozo en el espíritu, y comenzaron a enseñar a Constantín, con mucho celo, no sólo la lectura de los libros, sino también la virtud moral que a Dios le agrada, esto es, la sabiduría espiritual. «Hijo –le decían a Constantín con las palabras de Salomón–, honra al Señor y adquirirás fortaleza; observa los mandamientos y tendrás vida; escribe las palabras de Dios sobre la tabla de tu corazón; llama hermana tuya a la Sabiduría y haz de la Razón tu conocida [es decir, tu pariente, tu cercano] (Prov 7, 1-4). La Sabiduría resplandece con más brillo que el sol, y si la tienes como tu propia ayuda, ella te librará de muchos males». Es conocido el gran éxito que tuvo este joven en la enseñanza, especialmente en el estudio de san Gregorio el Teólogo. Estudió a Homero, geometría, dialéctica y filosofía bajo la dirección de León y de Focio, el segundo de los cuales llegó a ser Patriarca de Constantinopla. Además de esto, estudió retórica, aritmética, astronomía, artes musicales y en general todas las ciencias profanas, llegando a conocer, además del griego, también el latín, el siríaco y otras lenguas. Fue denominado *El Filósofo*. Aunque fue educado en la corte bajo la supervisión personal del emperador, él recordaba siempre a su Amiga. Renunciando a una novia ilustre, rica y hermosa, fue consagrado con la dignidad sacerdotal y nombrado bibliotecario de la iglesia de *Santa Sofía*. Precisamente en este elegido de la Sofía ha tenido su origen la ortodoxia rusa. ¿Es de admirar, por tanto, que Aquella que eligió a Constantín para la iluminación del pueblo ruso y lo impulsó para llevar a cabo esta empresa se convirtiera ella misma, especialmente en los primeros tiempos, en la Protectora particular de este pueblo-infante recién iluminado, y que fuera precisamen-

te en su tierra donde su icono surgiera por primera vez, convirtiéndose en patrimonio sagrado de este pueblo? No es tampoco de admirar el hecho de que iglesias como la de la «Dormición», la «Anunciación» y otras, estuvieran originalmente consagradas a la *Sofia* –esta era la convicción que me repetía en muchas ocasiones † A. P. Golubtsov–, y sólo más tarde fueran atribuidas a los diferentes momentos de la vida de la Madre de Dios. Sobre san Constantin, cf. O. Bodianski, *Las "vidas" extensas, o panónicas, de Constantin Filósofo* (*Conferencias de la Sociedad Imperial de Historia y Antigüedad rusa*, 1863, libro II, 1-224; 1864, libro II, 225-398; 1873, libro I, 399-534).

697. Pokrovski, *El Evangelio en los monumentos* (cf. *supra*, nota 682). – F. I. Busláiev, *Ensayos históricos*, vol. II: *Sobre las miniaturas del Salterio de Uglich*, Sankt-Petersburg, 1861. – E. K. Redin, *Los dioses antiguos (los planetas) en los manuscritos iluminados de las obras de Cosma Indicopeustos* (*Actas de la sección clásica de la Sociedad Imperial Rusa de Arqueología*, vol. I, Sankt-Petersburg 1904, 33-34). Aquí se enumeran algunas personificaciones más (el Galgala, Jericó, el Gayus, el Guebol, el Manantial, el Monte Gemskachor, Εὕρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοψυχία etc.) y después se estudian las de algunos planetas: la Luna, el Sol, Cronos, Afrodita, Zeus, Hares y Hermes.

698. A. P. Golubtsov, *Los rituales litúrgicos catedralicios* (parte I[a]), Moscú 1907, 23, en las notas. – En el *Oficio de la Sofia* (cf. *infra*, nota 714), p. 9, oda 4[a], tropario 2º: «La Sabiduría de Dios, que es la penetración en el misterio por parte de todos los hombres». – En la *Epístola* IX, Dionisio Areopagita interpreta la Sabiduría como la Providencia.

699. Cf. detalles en Golubtsov, *Los rituales litúrgicos catedralicios*, 21-24. Cf. *Oficio de la Sofia* (cf. nota 714), 11, canon, oda 6[a], kondakion: «Vemos el icono de la Sabiduría de Dios, su Purísima Madre».

700. Conde M. V. Tolstói, *Cartas de Kiev. Palabras conocidas* (cf. *infra*, nota 704), cap. 14, p. 1.

701. La cuestión del significado de la Santa Sofía, algo tan natural en la descripción de la iglesia, fue silenciada también por Arculfo, obispo del siglo VII, cuyas historias se han conservado en las anotaciones de Adamnanon, así como por Bernardo el Sabio, un autor de la segunda mitad del siglo IX, y por el erudito obispo Liuprando, quien visitó dos veces Constantinopla en los años 948-950 y 968-969; del mismo modo eludieron la cuestión una serie entera de autores hasta el final del siglo XII. No aluden tampoco en sus anotaciones a la cuestión que nos ocupa los occidentales que acompañaron a las tropas durante la conquista de Constantinopla; tampoco, en particular, el más eminente de ellos, Villhardouin, que describió detalladamente la toma de Constantinopla por los latinos. Los viajeros nórdicos, cuyas anotaciones contienen testimonios curiosos sobre Constantinopla, no comunican nada sobre la idea religiosa fundamental de esta ciudad. Así, el abad Nicolás, en sus *Itinerarios*, se limita a esta alusión: «En Maklagard se encuentra una iglesia, denominada *Agiosofia*, que los nórdicos llaman Aegesit, y esta iglesia, por amplitud y dimensiones, supera a todas las iglesias sobre la tierra» (Werlauff, *Symbolae*, 10); y esto es todo.

No encontramos nada tampoco en el suplemento a sus notas. Son hechos que no pueden dejar de provocar el estupor del historiador. Estas informaciones las he tomado de I. I. Sreznevski, *Santa Sofía de Constantinopla, conforme a la descripción de un peregrino ruso del final del siglo XII*, en *Trabajos del III Congreso de Arqueología de Rusia (Kiev, agosto 1874)*, vol. I, Kiev 1878, 105-106. Sreznevski sostiene que ha examinado todas las descripciones «que he podido encontrar» (*ibid.*, 104).

702. Robert de Clary, *Li prologues de Constantinoble comment elle fu prise* (ed. del conde de Rian: *Li estoires de chians qui conquisent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier*, s. a., 67; ed. Hopf: *Chroniques Gréco-Romaines inédites ou peu connues*, Berlin 1873, 67). El texto picardo de la descripción de la Catedral «Santa Sofía» y tr. rusa, en Sreznevski, *Santa Sofía de Constantinopla*, 107-108.

703. Según la doctrina de Vl. Soloviov (*Rusia y la Iglesia Universal* –cf. nota 5–, libro III, cap. III-V. p. 325-353, especialmente p. 326-327, 328, 331-332 y 349), la Sofía no es sólo la persona ideal de la creación, sino también «Substancia de la Santísima Trinidad» (¿no había querido decir Soloviov: «energía común» o «gracia común»?). No es necesario subrayar qué lejos se encuentran una de otra esta doctrina sobre una Substancia divina separada de las Hipóstasis y la doctrina ortodoxa de Atanasio el Grande, que sostiene firmemente la fórmula: ἐκ Πατρός, ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. El racionalismo propio de Soloviov se muestra en que, para él, el principio y el fundamento de todo no es la Persona viva, no es la Hipóstasis ni la Trinidad viviente que se fundamenta a sí misma, sino una substancia de la cual provienen las Hipóstasis. Pero en este caso esa substancia no puede ser reconocida de otro modo que como *im*-personal y, por tanto, como *cosística*. La filosofía de Soloviov, sutilmente *racionalista* por su forma, es inevitablemente una filosofía *de la cosa* por su contenido. Lo que Soloviov enseña se acerca sin duda alguna al sabelianismo, al espinozismo, a la filosofía de Schelling, al menos en la primera fase de la reflexión de este último. La doctrina de Soloviov sobre la Sofía y sobre el Alma del mundo (estas dos Personas a veces se identifican en él, y otras veces se distinguen) la encontramos expuesta en Volzhski (A. S. Glinka), «El problema del mal en Vl. Soloviov», en *Voprosy religii*, Moscú 1906, fasc. I, 211-297; cf. nuestra nota 5 para la bibliografía. Hemos de añadir además: Princ. E. N. Trubetskói, *La concepción del mundo de Vl. Soloviov*, Moscú 1913. – E. I. Rádlov, *Vl. Soloviov*, Sankt-Petersburg 1913. Soloviov denomina a John Pordage (1625-1698) «especialista en la cuestión de la Sofía». Efectivamente, el sistema teosófico de este último no es sofiánico sólo por su procedencia, sino que su mismo contenido está dedicado en gran parte a la Sofía, si no de un modo directo, sí tangencialmente. La revelación que tuvo en los días 21, 22 y 23 de junio de 1675 la describió Pordage en una pequeña obra, cuya traducción rusa en manuscrito, conservada por mí, se titula: *La Sofía, Eterna Virgen de Eterna Sabiduría, que se reveló a John Pordage*. La doctrina teosófica sobre la Sofía es desarrollada especialmente en *Metafísica divina y verdadera* (cf. nota 126), t. 2, libro II, cap. 4, sec. 3, § 44-48, 202-213.

704. Cf. los detalles en la literatura sobre la iconografía sofiánica. Para mayor comodidad, indico una bibliografía, aunque sea incompleta, relativa a esta cuestión (el asterisco señala los libros y artículos que contienen ejemplos de iconografía sofiánica): A. I. Nikolski, un artículo en el *Correo de arqueología e historia*, editado por el Instituto Imperial de Arqueología, 1906, fasc. 17 (no he tenido ocasión de consultarlo). – A. I. Uspenski, «La pintura de iconos en Rusia hasta la segunda mitad del siglo XVII», en *Lana de oro*, 1906, Nº 7-9. – E. K. Redin, *Materiales para la iconografía bizantina y rusa antigua*, I: *Sofía, Sabiduría divina* (*Comunicaciones e informaciones arqueológicas*, vol. I, 1893). – Conde M. V. Tolstói, «Los iconos de la Sofía, Sabiduría divina», en *Lecturas para el alma y el cuerpo*, 1890, parte Iª, 240-241; 459-460. – V. Arséniev, «Sobre la iconografía eclesiástica», en *ibid.*, 1890, parte Iª, 263-265. – Sac. Bogoslovski, «Santa Sofía de la Gran Nóvgorod», en *Lecturas ortodoxas*, 1877, parte Iª, 188-189, 191 y 201. – Conde M. V. Tolstói, «Cartas de Kiev», en *Lecturas para el alma y el cuerpo*, 1870, parte IIª: *Palabras conocidas*, 69-71. – Arcipr. Piotr Orlovski, *Santa Sofía de Kiev, hoy catedral de Sta. Sofía de Kiev*, ²1901. – Sajárov, *Estudios de iconografía rusa*, libro II, 30-34. – P. G. Lebedíntsev, *Sobre Santa Sofía de Kiev*, en *Trabajos del IIIº Congreso de Arqueología (Kiev, 1874)*, vol. I, Kiev 1878. – Id., «La Sofía Sabiduría divina de la iconografía de la Rusia del norte y del sur», en *El pasado kieviano*, vol. 10, sept. 1884, 555-567. – *G. D. Filimónov, *Estudios de iconografía cristiana rusa. La Sofía Sabiduría divina* (*Boletín de la Sociedad de arte de la Rusia antigua dependiente del Museo Público de Moscú*, Nº 1-3, 1874, Moscú, 1-20). – *Palabras conocidas sobre lo que significa la Sofía Sabiduría divina* y *Dichos sobre Santa Sofía de Constantinopla* (*ibid.*, *Materiales*, 1-17). – A. P. Golubtsov, *Los rituales litúrgicos catedralicios y las particularidades de los oficios con ellos conformes*, Moscú 1907, 13-32 *sq.* – *N. V. Pokrovski, *El Evangelio en los monumentos de la iconografía, especialmente de la iconografía bizantina y rusa*, Sankt-Petersburg 1892, 374 *sq.*; XXXV-XXXVI, 207, etc. – Metropolita Evgeni Boljovitinov, *Descripción de la Catedral de Sofía y de la Jerarquía de Kiev*, Kiev 1825, 16 *sq.* – F. I. Busláiev, *Estudios de filología y arte popular ruso*, vol. 2, Sankt-Petersburg 1861, 294-298. – Sac. Konstantín Nikolski, *La anatematización que tiene lugar la primera semana de la Gran Cuaresma*, Sankt-Petersburg 1879, apéndice, 291 *sq.* – Vl. Soloviov, *La idea de humanidad en Augusto Comte*, IX (*Obras*, vol. 8, Sankt-Petersburg, 240-241). – *E. M. Kuzmín, «El icono de la Santa Sofía y su explicación», en *Correo teosófico*, 1909, I, 1-3 (intento de interpretación de la Sofía en el espíritu de la teosofía). – Sac. F. I. Titov, *Sermón para el día del nacimiento de la Santísima Madre de Dios* (sobre la verdadera Sabiduría divina, la Santa Sofía, y las desviaciones de la teosofía actual) (*Trabajos de la Academia Teológica de Kiev*, 1910, oct. 10, I-VII; réplica contra el artículo precedente). – Ob. Visarión, *Los iconos y otras imágenes santas en la Iglesia Rusa* (en la recopilación *El alimento espiritual*, Moscú ²1891, 284-286). – A. N. Muraviov, *Los símbolos y las antigüedades de la Catedral de Santa Sofía de Kiev* (*Suplementos y obras editadas de los Santos Padres*, parte XVIIIª, Moscú 1859, 553-554). – M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843, 160-161. En las obras citadas se pueden encontrar indicaciones bibliográficas complementarias.

705. No cito más que *una parte* de los materiales, algunos de los cuales se encuentran en manuscritos. Obras publicadas: *Palabras conocidas...* (cf. nota 704), 1-5; *Sobre el icono de la Sofía Sabiduría divina, copia del icono fijo que se encuentra en la Gran Nóvgorod* (en los manuscritos de la Biblioteca Sínodal, que contiene el Comentario al Psalterio por Atanasio de Alejandría, Nº 238). Cf. Busláiev, *Ensayos* (cf. nota 704), 297-298; A. V. Gorski y K. I. Novostrúiev, *Descripción de los manuscritos de la Biblioteca Sinodal*, sec. II, 74; Nikolski, *Anatematización*; Sac. P. Florenski, *El Oficio de la Sofía* (cf. nota 714); M. Smentsovski, *Materiales de historia eclesiástica* (cf. nota 714).

706. El iconostasio de la Catedral de la Dormición de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad (cf. nota 679). La Catedral fue consagrada el 15 de agosto de 1585. Cito el texto transcrito por mí mismo hace algunos años. Pero en el curso de las últimas obras de restauración de la Catedral, el icono ha sido sometido a renovación y cubierto por el revestimiento de plata (*risa*), ocultando así la inscripción y casi la totalidad de la imagen antigua, con la cual, por cuanto puedo recordar, no se corresponde la representación actual.

707. Aquí termina lo que está escrito a la izquierda de la Sofía (para el que mira) y comienza la escritura de la derecha.

708. *Colección de artículos polémicos, canónicos e históricos*, que se conserva en la Biblioteca de la Academia Teológica de Moscú, Nº 10 (175), fol. 199 (vto.)-201 del vol. entero, o fol. 82 (vto.)-84 de este manuscrito. En cursiva.

709. *Apocalipsis comentado ilustrado*, comentario de Andrés, arzob. de Cesarea, en semi-*ustav* [escritura cirílica intermedia entre la *ustav* (capital redonda) y la *skoropis'* (cursiva), que hizo su aparición en el s. XIV; N. del T.] del s. XVI, después en cursiva; *ibid.*, Nº 11 (16); *Suplemento*, fol. 96.

710. *Libro del Alfabeto*, en pequeño semi-*ustav* del s. XVII, *ibid.*, Nº 36 (230), fol. 232-251.

711. Cf. *Descripción de los manuscritos paleoeslavos de la Biblioteca de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad*, Moscú 1878, parte Iª, 89-90; parte IIIª, 214.

712. *Apocalipsis comentado por Andrés de Cesarea con suplemento*, fol. 147, en semi-*ustav* del siglo XV, Biblioteca de la Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad, Nº 122 (1829).

713. *Colección*, en semi-*ustav* del s. XVI, *ibid.*, Nº 788 (1649); *Sermón de la Santa Sofía*, 220.

714. *Oficio de la Sofía, Sabiduría divina*, editada (según el manuscrito de la iglesia de la Sofía de Moscú, que se encuentra en la Lubianka) por el sac. P. Florenski, Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1912, 42 (= *Bogoslovski Véstnik*, Nº 2, 1912 [tr. italiana en el vol. 2 de la serie: *Testi mariani del secondo millennio. Autori dell'area russa secc. XI-XX*, Cittá Nuova, Roma 2000, 73-90. N. del T.]). Cf. también Ob. Visarión, *Los iconos y otras imágenes* (cf. nota 704), 286, nota 1. – No se conoce quién es el autor del oficio de la So-

fía. Existía ya al comienzo del siglo XVIII. Alrededor del mes de noviembre de 1707, los hermanos Ioaniki y Sofroni Lichudis corrigieron este oficio y reescribieron el prólogo, los *stichirá* y el canon en honor de la Sofía. El Metropolita Iov le remitió esta obra al corrector Teodor Policárpov de la Tipografía de Moscú, «para que la vea y corrija como le plazca» (Stroiev, *Diccionario bíblico*, 190-191; *El Peregrino*, 1861, libro I, 125). «El tropario y el kondakio de la Sofía con anotaciones sobre los iconos y la Catedral de Nóvgorod y sus constructores», corregidos por los hermanos Lichudis, son mencionados en el inventario de los libros del Metropolita Iov (*Inventario del archivo del Santo Sínodo*, vol. I, p. XCV, nota 8). Sin embargo, el nuevo oficio no fue del gusto de todos, y por eso Ioaniki Lichudis escribió una respuesta a la «crítica del oficio nuevo de la Sofía, Sabiduría divina» (*ibid.*, XCIII, XCIV) (Estas informaciones las he tomado del libro de M. Smentsovski, *Los hermanos Lichudis*, Sankt-Petersburg 1899, 349-350). En septiembre de 1708 Ioaniki Lichudis terminó su nueva obra, *Discurso solemne dedicado a la Sofía, Sabiduría divina*. Es un tratado en parte histórico-arqueológico, en parte dogmático. La finalidad del autor es explicar por quién y cuándo fue construida en Constantinopla «la gloriosa, alabada y famosa iglesia dedicada a la Sofía, Sabiduría divina..., quién le ha dado... esta denominación y por qué la Sabiduría de Dios y Padre nos es mostrada con el rostro de fuego, con alas de águila, con corona y cetro, con vestidos eclesiásticos y con otras diferentes características... sentada en el trono, y adornada y pintada así en los iconos». A juzgar por la conclusión del *Discurso*, presuponemos que éste fue proclamado desde el ambón de la iglesia como una catequesis (M. Smentsovski, *Los hermanos Lichudis*, 364-367. Aquí mismo se ofrece también el contenido de este *Discurso*. Su texto original se halla impreso según el manuscrito Nº 244 del Museo Rumiántsev de Moscú, en el libro de Smentsovski, *Materiales de historia eclesiástica*, Sankt-Petersburg 1899, 5-32). Aprovecho la ocasión para expresar mi reconocimiento a N. L. Tunitski, que me ha informado de que los hermanos Lichudis son los autores del oficio de la Sofía.

715. *Oficio de la Sofía*, p. 6.

716. Nikolski, *Anatematización* (cf. nota 704), 292. – Busláiev, *Ensayos históricos* (cf. nota 697), vol. II, 297.

717. *Oficio de la Sofía*, oda 1ª, tropario 3º: «Con toda el alma buscaré la Sabiduría de Dios encarnada en la Purísima Virgen», etc.

718. Aquí, más que cualquier otra, pero de un modo totalmente especial, se debe recordar la misteriosa figura de A. N. Schmidt.

719. Vl. Soloviov, *La idea de humanidad de Auguste Comte*, IX (*Obras*, vol. 8, Sankt-Petersburg, 240-241). Para completar lo que hemos afirmado anteriormente, señalamos que el *carácter alado* del Precursor significa que «esta persona ha sido iluminada, elevada al rango de ángel y, por consiguiente, separada de su vida terrena. La Madre de Dios con alas es asimismo una persona elevada al mundo superior, que se encuentra fuera del círculo terreno de las acciones históricas» (Busláiev, *Estudios de filología* –cf. nota 704–, 295).

XII. CARTA DECIMOPRIMERA: *LA AMISTAD*

720. Esta cuestión será estudiada con más detalle en el artículo *Sobre el crecimiento de los tipos*.

721. Detalles y ejemplos sobre el uso clásico de los verbos del amor y de sus derivados en J. H. Schmidt, *Synonimik d. griechischen Sprache*, III, Leipzig 1879, Nº 136, § 476-491; Nº 134, § 463-471. Cf. también Aristóteles (cf. nota 727).

722. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), 4ª ed., Nº 122, p. 172 (2ª ed., p. 158; 3ª ed., p. 163).

723. Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache* (cf. nota 13), p. 2: ἀγαπάω.

724. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (cf. nota 13), I, p. 3-4: ἀγα-, y p. 6: ἀγαπάω. Aquí se pueden encontrar las citas exactas de los críticos de Prellwitz.

725. Aristóteles, *Retórica*, 1, 11; *Obra* (cf. nota 37), vol. 2, col. I, 17-21.

726. Las palabras: τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστιν αὐτόν δι' αὐτὸν son traducidas en una versión francesa por la frase: «être aimé signifie être chéri pour son mérite personnel», es decir, exactamente al contrario de nuestra traducción, aunque es casi seguro que el traductor ha querido expresar la misma idea que nuestra versión. Cf. *La Rhétorique d'Aristote*, grec-français, tr. nouv. par M. E. Gros, Paris 1822, 155.

727. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 3 (cf. *supra*, nota 37), p. 1095, col. II; p. 1096, col I.

728. He de advertir que no tomo aquí en consideración el uso particular que las palabras ἐρᾶν, ἔρως y sus derivados tenían en Platón, quien les atribuía un momento gnoseológico y ontológico, y por tanto un contenido más espiritualizado. Para el uso de estas palabras en Platón, cf. Fr. Astius, *Lexicum Platonicum*, vol. I, Lipsiae 1835, 822-829 y 830-831.

729. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. I, col. 1716 (ed. 1863, p. 618).

730. Mikutski, *Materiales para el diccionario etimológico* (cf. nota 10), 33-34.

731. Muy detallado y documentado sobre el problema del uso bíblico de los verbos del amor y sus derivados, cf. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch* (cf. nota 18), 9-te Aufl., Gotha 1902, § 10-15, 15-19, 20, y S. Smirnov, *Observaciones filológicas sobre la lengua del Nuevo Testamento comparada con la clásica, con ocasión de la lectura de la Epístola del apóstol Pablo a los Efesios*, Moscú 1873, 31-36. – *A Concordance to the Greek Testament...*, edited by Rev. W. F. Moulton... and Rev. A. S. Geden... Sec. ed., Edimburgh 1899, 6-8 y 990-991.

732. Si los santos místicos no temían emplear una palabra que era objeto en aquel tiempo del más neto rechazo por el jucio de casi toda la sociedad, significa que hubieron de poseer convicciones interiores muy sólidas para utilizar una expresión tan audaz, y también significa que no encontraron en absoluto una palabra más apropiada.

733. Hasta los últimos tiempos, los filólogos autorizados definían ἀγάπη como «vox solum biblica et ecclesiastica», «vox mere biblica», «der Profan-Gräcität völlig fremd», «vox profanis ignota». Sin embargo, los nuevos descubrimientos de la papirologia han obligado a reconocer, con un mayor grado de verosimilitud, que estamos en presencia de una palabra de la lengua hablada. Así, en la carta de un cierto Dionis a Ptolomeo, descubierta en los archivos del Serapeum (*pap. par.* 49, 3), datada en el período del 164-158 a.C., se encuentra la palabra ἀγάπη (G. A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marburg 1895, 80; se cita también el texto; Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 27). Se conoce otro caso de utilización de esta palabra, datado en el siglo I a.C. (Deissmann, *Licht von Osten, Das Neue Testament...*, Tübingen 1909, 48 *sq.*). Así pues, aunque se trata de un «ἅπαξ εὑρημένα», no forma parte en ningún caso de los «ἅπαξ εἰρημένα» (*ibid.*, p. 48).

734. Arnoldi Geulincx Antverpiensis, *Ethica*, tract. I, cap. 1, *Amor*, 1-8 (*Opera Philosophica*, recognovit C. P. N. Land, Hagae Comitum 1893, vol. III, 9-14); Id., *Annotata ad Ethicam*, 154-163.

735. Hay una novela que afronta una temática semejante, escrita por J. Bois, *Le Monde invisible* (cf. nota 253). Este amor es también descrito en *El ángel de fuego* de V. Briusov y en otras numerosas obras literarias y autobiográficas.

736. Hago aquí una conjetura, porque en la *Opera Philosophica* de Geulincx (*Ethica* –cf. nota 734–, t. III, p. 163, sup. 10, en *Annot. ad Eth.*) aparece escrito: «neque amor dilectionis, neque amor affectionis», lo cual carece de sentido, porque uno y otro amor representan lo mismo; evidentemente, en lugar de *a. affectionis* hay que leer: *a. effectionis*. Esta corrección de la nota está en pleno acuerdo con el sentido del pasaje correspondiente del texto de base, en el que se remite al pasaje corregido (*Ethica*, t. III, tract. I, cap. 1, § 1, 2, p. 10).

737. San Metodio, *El Banquete de las diez vírgenes o sobre la virginidad* (*Obras completas*, tr. del gr., sub red. del prof. Evgr. Loviaguin, Sankt-Petersburg ²1905). – Cf. *supra*, nota 246.

738. Sohm, *La organización eclesiástica en los primeros siglos del cristianismo* (cf. nota 586).

739. Sobre el ágape: P. Sokolov, *Los ágapes o cenas de amistad en el mundo cristiano antiguo*, Sérguiev Posad 1906. – F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, Bd. I, § 25-27, Freiburg i.B. 1880. – H. Leclercq, *Agape* (*Dict. d'archeol. chr.* par F. Cabrol –cf. nota 25–, t. I, col. 775-848, con ilustraciones y una rica bibliografía). – Sobre los vestigios de los ágapes entre los georgianos y los armenios: N. Marr, *Huellas del ἀγάπη entre los armenios* (*El Oriente cristiano*, vol. I, fasc. 1, Sankt-Petersburg 1912, 41-42).

740. Esta derivación aparece indicada, entre otros lugares, en *Anotaciones filológicas*, 1888, 2. Sobre su carácter incierto: Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (cf. nota 20), 313; Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), 303; Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache* (cf. nota 13), 341, que la rechaza firmemente.

741. En tiempos recientes † N. N. Neplúiev ha puesto en primer plano con gran fuerza y de forma incansable la importancia esencial que tiene para la vida de la Iglesia la fraternidad organizada sistemáticamente. Cualquiera que sea nuestra opinión sobre la realización concreta de la «Fraternidad del trabajo» que él llevó a cabo, no podemos rehusar a este activista el mérito de haber dado vida a este fundamento de la vida eclesial. Cf. sus *Obras*. Acerca de él, cf. la recopilación panegírica: *Nepliúiev, asceta de la tierra rusa. Corona sobre su tumba*, Sérguiev Posad 1908 (= *Jristianín*, 1908).

742. No cabe duda de que, inicialmente, el cristianismo era mantenido en un profundo secreto, el cual, en cuanto a la actitud exterior, se asemeja al arcano de los misterios. Los sacramentos [lit. «misterios», *tainstva*; N. del T.] del bautismo, la unción del crisma, la ordenación y la comunión, la liturgia, la doctrina de la Santisima Trinidad, el Símbolo de la fe y la oración del Señor, estos ocho *misterios* se transmitían sólo a los iniciados, y existían numerosas expresiones para significar las reglas de silencio respecto a ellos; helas aquí: «ἐπίκρυψις, σιωπή, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, γνῶσις, ἀπόῤῥητα, μυστηριοκρυψία, δόγμα, τρόπος παιδείας, *occultatio*, *reticentia sacrorum*, *silentium sacrum*, *arcanum*» y «*disciplina arcani*», término inventado en el siglo XVII por Th. Geier (Augusti, *Handb. der christ. Archäologie*, Bd. I, Leipzig 1836-1837, 93). Sin embargo, la conservación del secreto, atestiguada por una entera serie de testigos, no era sólo una modestia que algunos asumían voluntariamente. No, sino que la Iglesia exigía un silencio severo de los «compañeros en el misterio, συμμύσται» (Ignacio Teóforo, *Epístola a los Efesios*, 12, 2; Funk –cf. nota 320–, § 84), es decir, de los iniciados en los misterios eclesiales; de hecho, la transgresión de este silencio era considerada como el rasgo característico de las comunidades heréticas. En el ámbito de aquellas reglas se desarrolló, en parte, el lenguaje simbólico de la Iglesia antigua, lenguaje que fue llamado por el bienaventurado Teodoreto (siglo V) «κεκρύμμενος καὶ μυστικὸς λόγος». Sobre la importancia que tenía la *disciplina arcani* para el cristianismo antiguo ha insistido especialmente el † conde A. S. Uvárov (*La simbólica cristiana*, ed. póstuma, parte Iª, Moscú 1908, 3-7: testimonios y reglas en relación con la *disciplina arcani*). Cf. F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer* (cf. nota 739), Bd. I, § 74-76, Art. de Peters: *Arcandisziplin*. Pero junto a este esoterismo más "exterior" y, por así decir, grosero de la Iglesia, existía también otro más sutil. Se trata del carácter misterioso de la vida eclesial para todo no iniciado, es decir, la existencia en la Iglesia de una organización especial del alma, sin la cual la Iglesia no podría ser comprendida ni percibida correctamente, y que se transmite sólo por medio de la cadena de la tradición eclesial *viviente*. En este sentido, si se quiere, podemos hablar de una cierta analogía entre la vida eclesial y los antiguos misterios, en cuyo ám-

bito se transmitía también un nuevo sentimiento del mundo y de si mismos, sentimiento totalmente excepcional. Sobre el tema de la relación interior de los misterios con el cristianismo se puede encontrar algo en R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache* (cf. nota 119). – Id., *El camino hacia la iniciación*, Kaluga 1911. – Ed. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, 4ᵉ éd., Paris 1907. – Ed. Schuré, *Les grands initiés*, Paris, hasta diez ed.; existe una tr. rusa. – G. Wobbermin, *Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin 1896. – G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894. – Fr. Cumont, *Die Mysterien des Mithra* (autor. deutsche Ausg. v. G. Geurich, Leipzig 1903).

743. Ad. Trendelenburg, *Zur Gesch. des Wortes Person* (*Kantstudien*, XIII, 1-17). – R. Eisler, *Wörterbuch d. Philos. Begr.*, Bd. 2, Berlin ³1910, 989-993, Art. *Person*. – Stern, *Person und Sache* (cf. nota 2).

744. *Ἡ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ*. Text with crit. apparatus, published by the Brit. and Foreing Bible Society, London 1904, 27.

745. El dual es un número femenino. Por eso "dos" forma una molécula de receptividad femenina, impresionable misticamente, tanto en relación con el bien (si los dos hacen caso a Dios) como con el mal (si se vuelven al Diablo). En todo caso, en la psicologia diádica, en contraposición con la psicología monádica o ternaria, existe sin duda una especie de "blandura", la capacidad de "absorber en si" un hálito que no es de este mundo. La vida de la díada es una vida de sentimientos, pero fuera del control de la razón. Uno significa voluntad; dos, sentimiento; tres, razón.

746. Cf. R. Sohm –cf. nota 586–.

747. Cf. *supra*, nota 21.

748. Sobre la realidad ontológica y el sentido místico del nombre de Jesús, cf. Ioan de Kronstadt, *Mi vida en Cristo* (cf. nota 46). – En la *Filocalía*, cf. especialmente el vol. 5, las consideraciones de Calixto e Ignacio Xantopoulous. – *Relatos sinceros de un peregrino* (cf. nota 565). – *De los relatos de un peregrino sobre el efecto de gracia de la oración de Jesús*, Sérguiev Posad 1911. – Sjimonaj Ilarión, *En las montañas del Cáucaso*, Kiev ³1912. – Hierosjim. Antonio (Bulátovich), *Apologia de la fe en el Nombre «Jesús»*, Biblioteca de religión y filosofía, Moscú 1913. – (Monaj Pável Kusmartsiov), *Las ideas de los Padres de la Iglesia sobre el Nombre de Dios. Documentos para la clarificación de la controversia teológica athonita*, Sankt-Petersburg 1913. – *Documentos relativos a la controversia sobre el culto al Nombre de Dios*, fasc. I, Biblioteca de religión y filosofía, Moscú 1913. – Obras de carácter polémico: F. E. Mélnikov, *En las redes de la herejía y la blasfemia*, Moscú 1913. – *Cerkovn. Vedom.* (*Boletín de la Iglesia*), año XXVI, 1913, Nº 20 (una epistola sinodal y artículos del arch. Nikon, Antonio y E. Troitski). – La literatura restante (que se ha hecho ya inabarcable), especialmente las publicaciones de la prensa, tiene sólo una importancia secundaria. Cf., con todo, Ob. Teofan –cf. notas 251, 21–.

749. Petrus Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum 1618. – A. I. Sádov, *Los números significativos*, Sankt-Petersburg 1909 (= *Lecturas cristianas*, 1909-1910); cf. bibliografía. – Cf. también Barón D. O. Shepping, *El simbolismo de los números*, Vorónezh 1843 (= *Boletín filosófico*). – Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882. – L. Keller, *Die heiligen Zahlen u. die Symbolik d. Katakomben*, Leipzig u. Jena 1906 (= *Vorträge u. Aufsätze aus d. Comenius Ges.*, XIV, 2).

750. *Ibid.*

751. Así la consideran casi todos los comentaristas. Una parte de los numerosos ensayos interpretativos, como nos informa Trench, son enumerados en el libro de Schreiter, *Explic. Parab. de improbo oeconomo*, Lipsiae 1803; en ruso: Trench, *Explicación de las parábolas de Nuestro Señor Jesucristo*, Sankt-Petersburg ²1888, parábola 25, 356-378. – Filaret, Metropolita de Moscú, *Sermones y discursos*, vol. III, recopilación II, 1861, 362. – M. M. Taréiev, *Los fundamentos del cristianismo*, vol. II, 364-366 (= *Bogoslovski Véstnik*, mayo 1904, 149-160). – I. P. Yuvachev, *Los misterios del Reino de los cielos*, parte Iª, Sankt-Petersburg 1910, 134-144. – O. D. Dumovo, *Así dijo Cristo*, 2ª ed. revisada y aumentada, Moscú 1912, 48-52, 270-271. – Hay que contar además con los estudios de M. D. Murétov y del sac. T. Butkévich.

752. Entre nosotros, esta explicación era ofrecida por los eslavófilos, y siguieron sus huellas también algunos teólogos de escuela. Citamos al azar: I. F. Samarin, *Los jesuitas y su actitud ante Rusia* (*Obras*, vol. VI, Moscú 1887). – Ob. Sergi, *La doctrina ortodoxa sobre la salvación* (cf. nota 282).

753. La apreciación en la experiencia de la existencia (*bytiá*) como un bien (*blaga*) es el embrión de la demostración ontológica de la existencia de Dios, sea en la forma ingenua presentada por Anselmo de Canterbury, sea en la fina argumentación de Schelling (*Philosophie d. Offenbarung*, «Samtl.», 1858, Abth. II, Bd. 3, *Introducción*). La misma idea constituye el nudo fundamental de la concepción de la vida de F. M. Dostoievski. Por eso aparece como esencialmente infundada la respuesta que da A. I. Vvedenski a S. S. Glagólev a la defensa que hace este último del argumento ontológico. El asunto estriba en que el «mal realizado» sería *menos* real que el no realizado, su realidad sería fantasmagórica, y con su «realización» el mal lo único que haría es separarse a sí mismo del dominio del ser en las tinieblas exteriores (S. S. Glagólev, «La fe y el conocimiento», en *La fe y la razón*, 1909, Nº 21. – A. I. Vvedenski, *Lógica* –cf. nota 87–, p. 404, en las notas).

754. M. D. Murétov, «Judas-traidor», IV, 1 en *Bogoslovski Véstnik*, jul.-ag. 1905, 551.

755. Para más detalles y la justificación de estas parejas, cf. *ibid.*, 551-553.

756. «La leyenda no yerra al modo como se equivocan los historiadores, porque la leyenda es la realidad misma purificada de todo lo fortuito en el purgatorio del tiempo, iluminada artísticamente hasta volverse transparente a la idea, elevada al rango del *tipo*. 'La leyenda es la tradición viviente, casi siem-

pre más verdadera que aquello que llamamos historia', dice Agustín Thierry. La leyenda es la historia por excelencia, porque 'la poesía está más cerca de la filosofía y resulta más plena de contenido que la historia', según el testimonio del más lúcido de los filósofos, el padre de la ciencia contemporánea, Aristóteles»; P. Florenski, «Los precursores de la sabiduría», en *Bogoslovski Véstnik*, mayo 1905 [posteriormente ha sido reeditado en *Obras en cuatro tomos*, t. II, Moscú 1996, 68-84. N. del T.].

757. Aug. Mommsen, *Athenae christianae*, Lipsiae 1878, 135.

758. Shestakov, *Investigaciones en el campo de las narraciones* (cf. nota 263), 151, 157, 187 y 250 (= *Anales de la Universidad de Varsovia*, 1910, Nº 10, 4). La lista es la de Shestakov, pero los nombres de los paréntesis son transcritos según Mommsen.

759. San Jerónimo, *Comentario al Evangelio de Marcos*, 2 (cf. nota 761).

760. San Agustín, *Cuestiones evangélicas*, 2, 14 (cf. nota 761).

761. Cf. la colección de cánones sinodales y monásticos que imponen a los monjes la necesidad de ir siempre en grupos de dos: A. Dad. Alteserra, *Asceticon sive origium rei monasticae libri decem...*, rec. C. F. Glük, lib. VI, cap. X, Hale 1782, 558-561. – *Las antiguas reglas monásticas del venerable Pacomio el Grande, de San Basilio Magno, etc., recopiladas por el Ob. Teofan*, Moscú 1892. – La costumbre monástica de deambular en grupos de dos es ilustrada, entre otras, por la siguiente anécdota relatada por Konrad Zeltis en uno de sus epigramas (IV, 53), con una referencia en el título a Alberto Magno: «Dos monjes fueron sorprendidos por la tormenta; a uno un rayo lo redujo a cenizas, dejando, sin embargo, íntegro su manto; al otro se le quemó el manto, pero escapó incólume. Este último, no viendo a su compañero, se vistió con su manto y dijo en el monasterio que su camarada de camino había sido tomado y, probablemente, llevado vivo al cielo» (G. Senger, *Observaciones críticas al texto de los epigramas de K. Zeltis*, 96; *Revista del Ministerio de Educación Nacional*, parte XXXVI[a], sec. filología clásica, nov. 1911, 540).

762. Clemente de Alejandría, *Si algún rico se salvará*, 32; PG 9, 620.

763. Clemente Romano, *Segunda Epístola a los Corintios*, 12, 2; ed. Funk, p. 74.

764. Cf. *supra*, p. 281-286.

765. Clemente Romano, *Segunda Epístola a los Corintios*, 12, 3-6; ed. Funk, p. 74-75.

766. Gregorio el Teólogo, *Dísticos gnómicos*, 97-98; PG 37, 923.

767. Gregorio el Teólogo, *Discurso* XI, dedicado a Gregorio de Nisa, hermano de Basilio Magno; PG, 35, 831 B-C. Cf. Máximo Confesor: «Nada es de más precio que un amigo fiel».

768. Gregorio el Teólogo, *Discurso* VI, *Sobre la paz*, 1; PG 35, 728.

769. Cf. nota 767, col. 833 C.

770. Gregorio el Teólogo, *Epístola de exhortación a los Helenos. Sobre los monjes*, 231-232; PG 37, 1468.

771. Gregorio el Teólogo, *Discurso* XXIII, *Sobre la paz*, 3; cf., en general, todo el texto.

772. Thalassio (cf. nota 54), primera centuria de capítulos, 1.

773. *Ibid.*, 5.

774. Basilio Magno, *Reglas extensas*, 3; PG 31. *Respuesta a la pregunta sobre el amor al prójimo*; PG 32, 917 A y, en general, el capítulo entero, 915 C - 917 D.

775. Para evitar confusiones, creo oportuno recordar que el verdadero objeto de nuestras consideraciones es la vida interior, y no la lingüística. Esta es la razón por la que en éste como en otros muchos pasajes incluyo, con un tono de seguridad, referencias a etimologías reconocidas como dudosas o que, al menos, no han sido definitivamente elucidadas. Las teorías lingüísticas, para nosotros, no constituyen argumentos en un sentido propio. (De hecho, ¿es posible siquiera aducir argumentos estrictos en las cuestiones de la vida interior? Y, en caso de que estos argumentos fueran posibles, ¿seguirían siendo necesarios, allí donde la misma vida habla con más elocuencia que cualquier argumento?). Pero si no constituyen argumentos, ¿qué son entonces? Ciertamente, unos símbolos *sui generis*. Además, no es tan absolutamente importante saber en qué medida estos símbolos encuentran la aprobación de los lingüistas contemporáneos; porque las vivencias de la experiencia interior son para todos los tiempos y pueblos, mientras que las opiniones científicas resultan a veces asuntos pasajeros sujetos a una moda cambiante, no más duradera que la moda de los sombreros femeninos o de los guantes. Y si la modestia no nos consiente quedarnos demasiado rezagados en relación con la opinión que en un determinado momento mantiene todo el mundo, menos aún puede permitir el instinto de autoconservación el vano correteo tras el «último grito» de la moda, tanto la femenina de los sombreros como la masculina de las tendencias científicas. Así que, si una simbólica determinada nos viene bien para nuestro objetivo inmediato, nos permitiremos el no andar preocupados por qué dirán de ella los lingüistas.

Con más precisión: Apoyándonos en la mayor de las autoridades en filosofía, en la autoridad de Platón, no tendríamos dificultad en apelar, siguiendo su ejemplo, a ciertas posiciones de la lingüística que, a su debido tiempo y en el lugar conveniente, han sido ya refutadas o que lo serán de todos modos: la filosofía, aunque es *Ancilla Theologiae*, no es, sin embargo, *Ancilla scientiarum*; en relación con la ciencia ella es *Domina*. La filosofía crea la lengua, no la estudia. Digámoslo directamente: según la expresión convertida en clásica de W. Humboldt, la lengua no es un producto inerte, una cosa, no es ἔργον, sino actividad siempre viviente, ἐνέργεια. La palabra está continuamente formándose, y en esto consiste su misma esencia. Por consiguiente, la palabra es aquello que

el creador de la lengua, poeta o filósofo, le hace ser. La «forma externa de la palabra», es decir, su fonema junto con su morfema, existe en virtud de su alma, de su semema, y fuera de éste no es ya palabra, sino un mero proceso físico; el semema tiene en cuenta la forma externa sólo hasta un cierto punto, pero ni de lejos se deja esclavizar por ella. Expliquémonos mediante un ejemplo. ¿Acaso al poeta le está prohibido revestir sus intuiciones inspiradas con el ropaje de términos o teoremas de las ciencias naturales que todavía no han sido reconocidos o que ya están superados? «El corazón de una madre todo lo presiente». Hablando así, ¿estamos acaso obligados a considerar escrupulosamente la teoria de las emociones de James Lange, y solicitarle temerosos una justificación científica? O la expresión: «la atmósfera espiritual estaba cargada de electricidad», ¿espera acaso el veredicto de la física?

Lo mismo en el caso del filósofo, el cual presta oído a las instrucciones del lingüista más por cortesía que por una pretensión de seriedad. Con todo, si acaso el lector, para su propia tranquilidad, exigiese absolutamente «el juicio dado por la ciencia», intentaremos nosotros satisfacerle en la medida de nuestras fuerzas aunque sea administrándole "Sacchari albi" en cápsulas («¡obligatoriamente una media hora después de la comida!»).

La palabra rusa *priátel'* (amigo) algunos la hacen derivar del verbo de voz activa *priati* (recibir), con la raíz *imu* y el presente *priemliu* (recibo) (cf. el *Diccionario etimológico* de Reif). La interpretación de la palabra *priátel'* en el sentido de *priemliuschi* (que recibe) no les resulta ajena, según parece, a los libros litúrgicos, aunque sea en la forma de un juego de palabras. Así, en los *stichirá* de la *lití* [los versículos que se cantan durante la procesión, llamada *lití*, súplica, que tiene lugar dentro de las vísperas de los días festivos; N. del T.] de la fiesta del Nacimiento de la Purísima Madre de Dios, se canta: «Madre y Virgen, *priatelische* (receptáculo) de Dios», y en los versos que acompañan al «Gloria... ahora y siempre...», es llamada «Templo santo, *priatelische* de la Divinidad». Ciertamente, no procede afirmar que aquí tenga lugar una asociación de sentido entre las nociones de «aquella que ha recibido en sí a Dios» y de «amigo de Dios». Pero el caso es que ulteriormente el verbo *priati*, que está en la base de la palabra *priatel*, fue reconocido como un verbo especial, incluso con su raíz consonante *imu*, esto es, como un verbo de voz *media* y con la forma *priaiu* en el presente. De él deriva toda una famila de palabras emparentadas también en cuanto al sentido (las transcripciones que siguen no son todas exactas, por causa de la ausencia de signos diacríticos): polaco: *przyjac, sprzyac, przyja-je, -ciel*; checo: *práti, priti, preji*; rumano: *prii, prieten, prêten* (= *amicus*) y otras, cf. el sánscrito: *pri, pri-nati, prij-a* (amigo querido), *-ajate, práj-ás* (amor), *pri-ti-s, prè-tar-, pri-jamana*; zenda: *fry-a*; gótico: *frij-on, frijond-s*; antiguo alto germánico: *fri-unt, fri-u-dil*; lituano: *pri-é-tel-is*; alemán: *Freund, frei, -en, Frei-her* (novio), *Frei-tag* (= Veneris dies), etc. Cf.: Shimkévich, *Diccionario etimológico de la lengua rusa* (cf. nota 11), 26-27: *priat*; Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 280-281: *priatel*.

776. F. I. Tiútchev, *Poesias*, Edit. «Archivo Ruso», Moscú 1894, 269.

777. A. S. Jomiakov.

778. «Tanto nostri (sc. Minucci Felicis) semper amore flagraverit (Octavius), ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam» (Minucius Felix, *Octavius*, I, 11; PL 3, 233 A; cf. todo el capítulo I).

779. «Nec enim possent in amicitia tam fideli cohoerere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, par voluntas, aequa sententia» (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 8; Lucii Coleii Lactancii, *Opera Omnia*, ed. Io. Ludolph. Bünemann, t.2, Halae 1765, 234).

780. Aristóteles, *Retórica*, II, 8 (*Aristotelis Opera*, ed. Acad. Reg. Borussica, vol. 2, Berolini 1831, 1385-1386). *La Rhétorique d'Aristote* (cf. nota 726), 286-295.

781. *El teatro de Eurípides*, tr. de I. F. Annenski, vol. I, Sankt-Petersburg 1907, 351-412: *Heracles*. Cf. un interesantísimo análisis de esta tragedia en *ibid.*, 415-448: *El mito y la tragedia de Heracles*, especialmente p. 442-447.

782. Máximo Confesor, *Sobre la caridad*, 4; PG 93, 1072 A.

783. Citado del libro de S. Zarin.

784. Platón, *El banquete*, 209 b; 210 a, etc.

785. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Epístola I a los Tesalonicenses. Sermón II*, 439; PG 42, 406; y en general las partes III^{a} y IV^{a} de este sermón (col. 402-406), consagradas al elogio de la amistad.

786. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Epístola I a los Corintios. Sermón XXIII*, 3; PG 41, 280.

787. S. Nilus, *La guadaña de la vida. El trigo y la cizaña* (*Conversación popular en la Lavra de la Santísima Trinidad*, libro 46). Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1908, 30.

788. «La *virtud* actúa con magnanimidad en nombre de las leyes; el *fanatismo*, en nombre de su propio ideal; y el *amor*, en nombre del objeto amado. De los que pertenecen a la primera categoría nos elegimos los legisladores, los jueces, los reyes; de los de la segunda elegimos los héroes, y sólo de la tercera nos elegimos los amigos. A los primeros los respetamos, a los de la segunda categoría los admiramos, y a los últimos los amamos»; Schiller, *Cartas sobre Don Carlos. Carta XI* (en *Obras*, tr. por escritores rusos, sub red. de S. A. Venguérov, vol. 4, Sankt-Petersburg 1902).

789. Platón, *Fedro*, 255 D (cf. nota 38), 719.

790. Schiller, *Cartas sobre Don Carlos*, *Carta III*, 244.

791. Schiller, *Don Carlos*, acto II, escena 2, tr. de F. M. Dostoievski (*ibid.*, vol. 2, 1901, 105).

792. Homero, *Odisea*, XVII, 217.

793. Fr. Nietzsche.

794. Schiller, *Cartas filosóficas. La amistad* (cf. nota 788), vol. 4, 234.

795. *Ibid.*, 233.

796. Platón, *Lisias*, 221 e (cf. nota 38), 554: «ὑμεῖς ἆρ' εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῇ ἔσθ' ὑμῖν αὐτοῖς – si sois amigos el uno del otro, entonces sois *vuestros* (os pertenecéis) el uno al otro por naturaleza»; *ibid.*, 222 a, 554: «τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφονται φιλεῖν – ciertamente, el parentesco de naturaleza aparece necesariamente en la amistad».

797. Cf. *supra*, p. 173.

798. Ignacio Teóforo, *Epístola a los Efesios*, 13, 1, 2; ed. Funk, p. 84.

799. I. Tarnovski, *La formación de los principales sufijos* (cf. nota 454), 5.

800. Ignacio Teóforo, *Epístola a Policarpo*, 6, 1; ed. Funk, p. 107.

801. Policarpo de Esmirna, *Epístola a los Filipenses*, 3, 3; ed. Funk, p. 110.

802. *Descripción histórica de Optina Pustyn*, 1902, 71.

803. Sobre la diferencia entre estos términos, cf. A. I. Vvedenski, *Ensayo de elaboración de una teoría de la materia sobre la base de los principios de la filosofía crítica*, parte Iª, Sankt-Petersburg 1888, 36-39. – Vvedenski, *Prefacio* a las *Meditaciones* de Descartes, XLV, notas. – G. I. Chelpánov, *El problema de la percepción del espacio*, parte IIª, Kiev 1904, 134-137.

804. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Epístola I a los Tesalonicenses. Sermón II*, 3; PG 42, 404.

805. M. Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, Paris [24]1901: *La bonté invisible*, 236-237. El texto está algo cambiado.

806. *Ibid.*, 198-200.

807. James, *Las diversas formas de la experiencia religiosa* (cf. nota 29), XI-XIII, 251.

808. Por su carácter pintoresco, he tomado el texto de este relato del rarísimo *Paterikon alfabético*, impreso en la tipografía de Suprasl en 1791, cuyo título completo es: *Recopilación de palabras y hechos de los Santos Padres de los skit, que se encuentran en los «paterika» por orden alfabético*, 10, cap. 33, fol. 211-212. Un ejemplar de este *Paterikon*, el más completo de todos, se encuentra en la Biblioteca de la Academia Teológica de Moscú (el ms. Goriáiev 4151).

809. Ioan Moscho Eucrat., *El prado espiritual*, cap. 97; PG 87, 2956-2957.

810. Indicamos sólo parcialmente la literatura relativa al hermanamiento y la confraternización: N. A. Nachov, «Para la confraternización», en *Publicación periódica*, año 10, 1895, libros 49-50 y 51; 1896, libros 52-53, con una bibliografía. – Sac. K. T. Nikolski, *Sobre los oficios litúrgicos de la Iglesia rusa en los antiguos libros litúrgicos impresos*, Sankt-Petersburg 1885 (p. 370-388: «el rito de confraternización»; en anexo se ofrecen los ritos de confraterniza-

ción de diferentes libros oracionales). – J. Goar, *Euchologium graecum*, Lutetiae Parissiorum 1647, 898-900: ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν. – A. S. Pávlov, *El capítulo 50 del Nomocanon como fuente histórica y práctica del derecho matrimonial ruso*, III, 1, Moscú 1887, 187-190. – A. S. Pávlov, *El Nomocanon en el Oracional grande*, Moscú 1897, art. 165, p. 310-313: la prohibición del hermanamiento y los motivos de esta prohibición. – Sac. M. I. Gorchakov, *Sobre el sacramento del matrimonio. Origen, sentido histórico-jurídico y validez canónica del capítulo 50 del Nomocanon impreso*, Sankt-Petersburg 1880. – (A. V. Gorski y K. I. Nevostrúiev), *Descripción de los manuscritos eslavos de la Biblioteca Sinodal de Moscú* (libros litúrgicos), secc. III, parte Iª, Moscú 1869, Nº 371, 128; Nº 377, 206. – † E. E. Golubinski, *Historia de la Iglesia rusa*, vol. I, 2, *Primer período*, Moscú 1881: cap. V, secc. 2, p. 398 y supl. en p. 784. – *Relato sobre el beato Pedro, tsarevich de la Horda* (una versión de este tierno relato lleva el título de: *Vida del santo padre Kiril, arzobispo de Rostov, de cómo se llegó a los tártaros con honor, y de cómo, siendo niño, se le apareció la Santa Madre de Dios con el Niño y con san Nicolás y san Demetrio, gran mártir*). Se encuentra en la *Colección de la Academia de Kazán* (secc. 4, Nº 854), impresa en *Prav. Sob.*, parte Iª, 1859 360-376 (N.B. p. 371-372). El relato «no es anterior al siglo XVI». Otra versión diferente, titulada *Vida del beato Piotr, hermano de cruz con el zar Berkin. De cómo llegó al temor de Dios y se humilló en el alma, y volvió de la Horda a Rostov, y cómo se le aparecieron los santos apóstoles Pedro y Pablo*, está incluida en la recopilación de las *Vidas* de los santos (siglo XVII) perteneciente al prof. V. I. Grigorovich (cf. *Prav. Sob.*, *ibid.*, 357, notas). A. N. Veselovski, «Heterismo, fraternización y compadrería en los rituales del baño», en *Revista del Ministerio de Educación Pública*, vol. 291, febr. 1894, 287-318, con una rica bibliografía. – Brückner, *Über* pobratimstvo *bei Polen und Russen im XVI Jahrh.* (*Archiv f. slavische Philologie*, hrsg. von V. Jagic, Bd. XV, 1893, 314-315: *kleine Mitteilungen*). – Listas antiguas de célebres pares de amigos-hermanos, φιλάδελφοι, y camaradas-hermanos, φιλέταιροι: cf. en *Παραδοξόγραφοι. Scriptores rerum mirabilium graeci*, ed. Ant. Westermann, Brunsvigae-Londini 1839, 219-220 *sq.*

811. Fiódorov, *Filosofía de la obra común* (cf. nota 83), 106.

812. *Ibid.*, 105.

813. Los numerosos cánones tienen como objetivo precisamente la afirmación del celo en el cuidado de los propios límites, celo que previene una confusión caótica de todo con cualquier cosa. No es tampoco casual el hecho de que las relaciones del obispo y el sacerdote con el rebaño sean consideradas como unas relaciones conyugales, y la ordenación sacerdotal como un matrimonio.

XIII. Carta decimosegunda: *Los celos*

814. Una condena de *los celos* típica de la "intelliguentsia" podemos escucharla de la boca del más intelectual entre los intelectuales, V. G. Belinski: «Aleko supera *los celos* con el corazón... Esta pasión es propia, o bien de hom-

bres egoístas por naturaleza, o bien de aquellos que están subdesarrollados desde el punto de vista moral… El hombre *moralmente* desarrollado ama con calma, confiado, porque respeta el objeto de su amor (para él, el amor sin respeto es algo imposible)… El enfriamiento [del 'objeto amado'] le hace sufrir, porque un alma que ama no puede dejar de sufrir la pérdida del corazón amado; pero nunca se volverá celoso. Ser celoso sin motivo suficiente es una enfermedad de hombres de nada, que no respetan ni siquiera su propia persona, ni sus propios derechos en relación con el objeto amado; en los celos se expresa la tiranía mezquina de una naturaleza que se encuentra al nivel del egoísmo animal. Unos celos de esta cualidad son algo imposible para un hombre evolucionado *moralmente*; pero igualmente imposible serán para el hombre moral unos celos que se presenten con un motivo suficiente: unos celos semejantes presuponen ya de modo necesario los tormentos de las sospechas, de las injurias y de la sed de venganza…», etc. La inclinación de este autor a derivarlo todo a la moral está presente a cada paso: «si un hombre…», «una naturaleza evolucionada moralmente…», «la dignidad humana…», etc. (V. G. Belinski, *Las obras de Pushkin. Sobre el poema «Los zíngaros»*; *Obras*, vol. 8, 458 *sq.*).

815. Fr. Kirchner, *Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig [3]1897, 106: *Eifersucht*.

816. Cito el aforismo según N. Makárov, *Enciclopedia del intelecto, o diccionario de pensamientos selectos de autores de todos los pueblos y de todos los siglos*, Sankt-Petersburg 1877, 271-272.

817. Spinoza, *Ethices pars prima*, Prop. XXXV, Sch. (*Obra* –cf. nuestra nota 96–, vol. 1, 151).

818. *Ibid*., pars III, Propp. XXXIII-XXXVIII, p. 150-154 (B. Spinoza, *Ética expuesta en orden geométrico*, tr. del latín de N. A. Ivantsov, Moscú 1892). – Cf. la exposición de Kuno Fischer, *Historia de la filosofía moderna*, vol. 2, Sankt-Petersburg 1906, 444-445.

819. Spinoza, *Ética*, 184, 186 y 189.

820. Fr. Nietzsche, *Pensamientos y esbozos para una reflexión extemporánea. Somos filólogos*, edición póstuma de 1874-1875, tr. de P. Rutkovski, II, 3, 103; *Obras completas*, Moscú, vol. 2, 1909, 302.

821. Cf. Walt Whitman, *To you*.

822. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7 (*Fedro*, 8; cf. *supra*, nota 36), p. 1158, 1-8.

823. Cf. *supra*, p. 95-99.

824. Cf. Platón, *Timeo*, 37 d, 38 a, 38 b (cf. *supra*, nota 30), p. 209, 12-20, 31-32, 39-43.

825. En esta tendencia a aislar el objeto amado interviene algo semejante al pudor (cf. nota 289).

826. Archim. Serafim, *Crónica del Monasterio Serafimo-Dieievski* (cf. nota 43), 132.

827. Cf. *supra*, p. 394-397.

828. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), p. 296: *rvenie* (celo); p. 297: *revniv* (celoso). Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. III, col. 1666-1667: *revnivets* (celoso); *revnovat'* (tener celos).

829. Dahl, *ibid.*

830. Boisacq (cf. nota 13), 4ᵉ livre, 309; aquí se indican algunas etimologías. – Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie* (cf. nota 13), Leipzig ⁴1873, 380-381, nota 567.

831. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch* (cf. nota 18), p. 109: ζάλη; p. 110: ζῆλος, ζητέω.

832. Gesenius, *Handwört.* (cf. *supra*, nota 25), 692-693, con referencias a la Escritura.

833. (O. K. Steinberg), *Diccionario ruso-hebraico*, ed. por el Ministerio de Educación Pública, Sankt-Petersburg 1860, 737.

834. Gesenius, *Handwört.*, 820.

835. Isaac de Nínive, *Discurso* 32, tr. rusa (cf. nota 421), 143-144 (en el texto griego, *Discurso* 61).

XIV. Posfacio

836. Esta idea la expresa Bergson con especial insistencia en *La evolución creadora* (cf. nota 2).

837. La definición del *continuum*, dada por G. Cantor en la matemática moderna (G. Cantor, *Fondements d'une théorie générale des ensembles*, Acta mathematica, 1883, 2: 4, p. 405-406), quien presenta el *continuum* como un conjunto de elementos puntuales, va de la mano con la tendencia contemporánea a introducir en todos los ámbitos el concepto de *discontinuidad*. Así, la electricidad ya ha sido descompuesta en electrones indivisibles; la «hipótesis cuántica» (M. Plank y H. Poincaré, *Teorías modernas en termodinámica*, tr. de S. A. Alekséiev, Sankt-Petersburg 1913, «Physice») busca hacer algo semejante para el calor; se han llevado a cabo intentos de renovar la «teoría del flujo», es decir, de descomponer también la luz en un tipo especial de átomos. Por último, no podemos dejar de recordar el intento del p. Serapión Mashkin de concebir el espacio y el tiempo como un compuesto de elementos finitos que no pueden ya ser descompuestos. La misma definición del *continuum* en Cantor ha llegado a configurar en nuestro tiempo un amplio *Continuumproblem*, en cuya controversia no sería ni posible ni necesario entrar aquí.

838. Sobre las antinomias de Zenón, cf. entre otros Tannery, «Le concept scientifique du continu», en *Rev. philos.*, 1885, Nº 10. Precisamente sobre estas antinomias, y sobre el esfuerzo por su superación, se asienta el sistema filosófico entero del p. Serapión.

839. Gustaba de utilizar esta expresión † A. I. Vvedenski.

840. G. Hagemann, *Logik und Noëtik*, 4-te Aufl., Freiburg i.Br., p. 23.

841. W. Wundt, *Logik*, 2-te Aufl., Bd. I, p. 558 *sq.*

842. Schubert-Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnis-theorie*, 1884, 172.

843. Esta idea es desarrollada con gran fineza por H. Cohen en su *Lógica*.

844. Cf. *infra*, p. 492.

845. Cf. *supra*, nota 80.

XV. Algunas nociones sobre la teoría del infinito

846. No existe una bibliografía completa sobre la teoría del infinito. Algo se puede encontrar en Vivanti, *Lista bibliografica della teoria degli aggregati*, 1893-1899 (*Bibliotheca mathematica*, 3, I, 1900, 160), donde se indican 70 artículos y libros. – L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris 1896, 657-660. – *Encyclopëdie d. Math. Wissensch.*, Band I, 1, Leipzig 1898-1904, 184 *sq.* – Además de los numerosos trabajos del fundador de la teoría moderna del infinito actual, G. Cantor (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig 1883; los artículos en *Math. An.*, Bd. 46, 49; otros artículos muy importantes aparecidos en diversas publicaciones y reunidos en *Acta Mathem.*, 1883, 2, 4), hay que citar especialmente las obras: Killing, *Über transfiniten Zahlen* (*Math. An.*, Bd. 48). – Veronese, *Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infinitesimali attuali* (*ibid.*, Bd. 47). – Lindelöf (*Comptes rendus*, 1903 [2], 37). – Evellin, *Infini et quantité. Étude sur le concept de l'infini en philos. et dans les sciences*, Paris 1880. – Ger. Hessenberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre*, Göttingen 1906 (Sonderabdr. aus den *Abhandl. der Fries'schen Schule*, Bd. I, Hft. 4). – E. Zermelo, *Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann* (*Math. An.*, Bd. 59, 1904, 514-516). – Arth. Schoenflies, «Die Entwickelung d. Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten», en *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*, Bd. 8, Hft. 2, Leipzig 1900. – Couturat (cf. *supra*). – Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions* (cf. *infra*, nota 857). – En lengua rusa: I. I. Zhegalkin, *Los números transfinitos*. Moscú 1907. – H. Weber y S. Wellstein, *Enciclopedia de matemáticas elementales*, tr. del alemán sub red. de V. Kogan, Edit. «Mathesis», vol. I, Odessa 1907. – H. Poincaré, *Ciencia y método* (cf. nota 209). – A. V. Vasílev, *Introducción al análisis*, fasc. II, Kazán 1908. – Florenski, *Sobre los símbolos del infinito* (cf. nota 1). – *Nuevas ideas en la matemática*, recopilación de art., Nº 1, Edit. «Obrazovanie (*Educación*)», Sankt-Petersburg 1913. – Bolzano, *Paradoxien d. Unendlichen* (cf. nota 209).

847. Schelling, *Bruno* (cf. nota 98).

848. H. Poincaré, *La science et l'hypotèse*, 20 *sq.* (existe también tr. rusa; cf. nota 209). – Del mismo modo, Tannery afirma que «en el concepto de número entero está ya contenida la noción de infinito»; *La matemática pura. El método en las ciencias*, tr. de la 2ª ed. fr. de I. S. Yushkévich y I. K. Brusilovski, Edit. «Obrazovanie», Sankt-Petersburg 1911, 35.

849. Dionisio Areopagita, *Sobre la jerarquía celeste*, 14 (tr. rusa, 1898, 52).

850. Goethe, *Viaje a Italia*.

851. C. Gutberlet, «Das Problem d. Unendlichen», en *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kr.*, Bd. 88, 1886, 215.

852. Este excursus es un extracto abreviado de mi artículo *Sobre los símbolos del infinito* (cf. nota 1). Hay que completar la lista de las obras indicadas en la nota 45 con: Tannery, «Histoire du concept de l'infini au IV^e^ siècle», en *Rev. philos.*, XIV, 618.

XVI. El problema de Lewis Carroll y la cuestión del dogma

853. Couturat, *Probl. math.* (cf. nota 212), 16, con una referencia al artículo de Carroll publicado en *Mind*, abr. y jul. 1905, 293-400.

854. *Ibid.*

855. Cf. una exposición sencilla sobre la teoría del color azul del cielo en J. Tyndall, *El papel de la imaginación en el desarrollo de las ciencias naturales*, tr. de F. Pavlénkov, Viatka 1873 (*Discursos y artículos*, Moscú 1875). – Id., *El polvo y las enfermedades* (*Estudios de ciencias naturales*, introducción y notas de Helmholz, tr. del alemán de O. Bobyliov, P. Hesehus, N. Yegórov, etc., Sankt-Petersburg 1876, 1-62).

XVII. Los irracionales en matemática y en el dogma

856. R. Dedekind, *El continuum y los números irracionales*, 1872, tr. del alemán y notas de S. O. Shatunovski, Edit. «Mathesis», Odessa ²1909, completada con el art. *Prueba de la existencia de los números transcendentes*. – Weber u. Wellstein, *Enciclopedia de matemáticas* (cf. nota 846). – Vasílev, *Introducción al análisis* (cf. nota 846), § 18-31. – J. Tannery, *Introducción a la teoría de las funciones de una variable*, 1913 (la 1ª ed. francesa se ha convertido en una rareza bibliográfica). – Id., *Curso de aritmética teórica y práctica*, tr. de A. A. Kotliarevski sub red. de D. L. Volkovski, Moscú 1913. – M. Vólkov, *La evolución de las nociones del número*, Sankt-Petersburg 1899. – F. Klein, *Problemas de matemática elemental y superior*, parte I^a^, tr. sub red. de V. Kogan, Edit. «Mathesis», Odessa 1912, 47-56. – Id., *Anwendung d. Differential-*

u. Integralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien, Leipzig 1901, ²1907. – A. Voss, *Sobre la esencia de la matemática*, tr. de I. V. Yakushinski, Edit. «Physice», Sankt-Petersburg 1911. – Ch. du Méray, *Nouveau précis d'analyse infinitésimale*, Paris 1872 (denomina a la serie *principal* «variante convergente», y a las series *iguales* «equivalentes»). – G. Cantor, *Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen* (*Math. An.*, Bd. 5). – Pasch, *Einl. in d. Dif.- u. Int.-rechn.*, Leipzig 1882. – B. Russell, *Principles of math.*, 1902. – Heine, *Die Elemente d. Funktionenlehre* (*Crelle's Journ.*, Bd. 74). – La teoría de Weierstrass no ha sido expuesta por él en trabajos originales; cf. Korsak, *Die Elemente d. Arithmetik*, Berlin 1872. – Dini, *Grundl. für eine Theorie d. Funktionen*, Halle 1880, ²1898. – A. Pringsheim, *Irrationalzahlen u. Konvergenz unendlicher Processe* (*Enc. d. Math. Wiss.*, Bd. I, 1, Leipzig 1898-1904, 47 *sq.*). – P. Natorp, *Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910. – O. Stolz u. I. A. Gmeiner, *Theoretische Arithmetik*, Leipzig 1902. – Couturat, *Inf. Mat.* (cf. nota 846).

857. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, IV, Paris 1898, 54-55.

858. N. H. Abel, *Note sur une mémoire de M. L. Olivier ayant pour titre: «Remarques sur les séries infinites...»* (*Oevres complètes*, éd. L. Sylov et S. Lie, t. I, 399-402). Abel demuestra que el signo de convergencia no puede ser dado en la forma de una igualdad. N. V. Bugáiev, *La convergencia de las series infinitas según su aspecto exterior*, Moscú 1863. Id., *Introducción al análisis y al cálculo diferencial*, Moscú ²1898, 143-144. – L. Euler, *De Infinities infinitis gradibus* (*Acta Petrop.*, 1778). – P. du Bois-Reymond, *Die allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen 1882. – E. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, Paris 1898. – Id., *Leçons sur les fonctions entières*, Paris 1900. – Id., *Leçons sur les séries divergentes*, Paris 1901. – Id., *Leçons sur les séries à termes positifs*, rec. et réd. par R. d'Adhémar, Paris 1902. – Borel, *Leçons sur les fonctions méromorphes*. – N. Parféntiev, *Estudios sobre la teoria del incremento de las funciones*, Kazán 1910.

859. Entre las raras tentativas en esta dirección, y sólo en referencia a las irracionalidades, conozco: la investigación de Solomon Maimónides (cf. B. Yakovlenko, «La concepción filosófica de Solomon Maimónides», en *Voprosy filosofii i psijologii*, 1912, libros 114 [IV] y 115 [V]). Después: Benno Kerry, *System einer Theorie der Grenzbegriffe. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie*, Erst. Theil., hersg. von G. Kohn, Leipzig u. Wien 1890; es obra póstuma, la parte IIª no ha visto la luz. – K. Yákov, *Los fundamentos de una teoría evolucionista del conocimiento (limitismo)*, Sankt-Petersburg 1912 (el autor está en desacuerdo con las principales direcciones de la matemática moderna). – Sac. P. Florenski, *Los límites de la gnoseología*, Sérguiev Posad 1913 (= *Bogoslovski Véstnik*, 1913, enero). Los más recientes transcendentalistas utilizan también ellos la noción de límite, pero, cosa curiosa, de ningún modo en la medida en que habrían podido utilizarla, no sólo sin tener que violar las líneas fundamentales de sus construcciones, sino incluso reforzándolas.

XVIII. La noción de identidad en la filosofía escolástica

860. Tomás de Aquino, *Contra Gent.*, IV, 14.

861. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q.47, a.2 c; *Contra Gent.*, 92; *Qu. disp. De Ver.*, q.12, a.13, ad 3.

862. Nuntius Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata principua explicantur*, Ed. novissima, locupletior atque emendatior, litt. G II, Neapoli 1906, 150-151 (las citas de las notas 860 y 861 han sido tomadas de esta misma obra).

863. En esta exposición existe una cierta contradicción: la distinción indicada más arriba había sido reconocida como específica.

864. Tomás de Aquino, *In Lib. I Sent.*, Dist. XXIV, q. 1, a 1 sol. (Signorello, *Lexicon peripateticum* –cf. nota 862–, litt. U VI, p. 371).

865. Signorello, *ibid.*

866. Suárez, *Disp. metaphys.*, sec. 9, num. 9 (citado según Cornoldi, *Thesaurus Philosophorum*, 1891, U V v, II, 70, p. 156).

XIX. La noción de identidad en la lógica matemática

867. Platón, *Euthydemos* (tr. rusa de Vl. Soloviov, vol. II, 145).

868. Platón, *Hippias Major*, *ibid.*, 133-140.

869. Couturat (cf. nota 212), 51-52.

870. *Ibid.*, 16-21.

871. *Ibid.*, 24.

872. *Ibid.*, 24-25.

873. *Ibid.*, 23.

874. *Ibid.*, 24-25.

875. Cf. *ibid.*, 26.

876. *Ibid.*, 26.

877. *Ibid.*, 33-34.

XX. El Tiempo y el Destino

878. Cuando este Excursus estaba ya escrito, he encontrado en Lapshin (*El conocimiento místico* –cf. nota 29–, 562-564) una recopilación de citas al margen de este mismo tema del Tiempo-Destructor, *Tempo Destruttore*.

879. Miklóshich compara la palabra rusa *vre-mia* (tiempo) –en paleoeslavo **врема**–, con *vert-men, de **вртети**, *vrt-e-ti* (invertir), con lo cual la primera expresión haría referencia al torbellino (*kolovorot*) del tiempo; con esto se podría relacionar el adjetivo *pre-vrat-n-yi* (inestable, inconstante), referido al tiempo. Brugmann compara también *vremia* con el sánscrito *vart-man* (*Bahn*, camino, movimiento adelante –*pódvig*–), y de aquí deriva el alemán *wer-den*, *Gegen-wart*, el tiempo presente (Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* –cf. nota 7–, 57). Mikutski (*Materiales para el diccionario etimológico* –cf. nota 10–, fasc. II, 58) lo compara con el lituano *Worà*, fila, serie larga de objetos que caminan moviéndose (propiamente: marcha, procesión), y explica el tiempo como movimiento, transcurso. «El tiempo se mide por el movimiento, y a nuestros antepasados el tiempo les parecía un movimiento, un transcurrir ininterrumpido, infinito» (*ibid.*, 58).

880. I. Solomonovski, *Materiales para un diccionario etimológico*, 7 (*Boletín filológico*, año XXVII, 1888, p. 5). Según Potebnia (*Sobre la suerte* –cf. *infra*, nota 884–, 156), el polaco *rok* significa «duración de un castigo judicial, y año», y el serbio *rok* significa «duración».

881. Dahl, *Diccionario explicativo de la lengua viva* (cf. nota 8), vol. III, p. 1712: *rok*.

882. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado* (cf. nota 7), 301.

883. Sreznevski, *Materiales para un diccionario de la lengua rusa* (cf. nota 276), vol. III, 1, p. 163.

884. Goriáiev, *Diccionario etimológico comparado*, 301. – En checo, *rok*: «lo hablado, lo que ha sido establecido, convenido por medio de un contrato; y también, entre otros significados: término, un tiempo determinado, año» (Potebnia, *Sobre la suerte y los seres emparentados con él*, I. *Antigüedades*, *Trabajos de la Sociedad de Arqueología de Moscú*, vol. I, Moscú 1865, 156). Potebnia interpreta de un modo algo diferente del que aparece en nuestro texto la palabra *rok*: el sentido de *fatum* «podría traer su origen del sentido de 'decisión' (el polaco *wyrock*; el checo *vyrok*), particularmente la decisión de un ser superior». Incluso así, no hay ningún motivo para preferir esta explicación a la de la mediación de la idea del destino por la expresión de la idea del *tiempo*. «Existen suficientes indicios de que el destino depende del tiempo, especialmente del tiempo del nacimiento» (siguen varios ejemplos), y «la dependencia del destino con respecto al tiempo puede ser fácilmente puesta de acuerdo con la creencia en el destino como un ser vivo. El tiempo del nacimiento es el responsable del destino que se le transmite al hombre» (*ibid.*, 156-157). Pero ¿qué significa el Destino en la comprensión del pueblo? Después de mostrar la posibilidad de una doble comprensión del Destino (como personificación y como ser mítico), Potebnia se inclina hacia la segunda solución (p. 164-168), y establece una vinculación entre el Destino y otros seres míticos emparentados con él (p. 168 *sq.*).

885. Miklóshich, *Lexic. peleosloven.*

886. Vaniček, *Etymologisches Wörterbuch* (cf. nota 20), W. *bha.*, p. 104.

887. Roscher, *Ausführliches Lexikon d. griech. und röm. Mythologie* (cf. nota 278), Bd. I, col. 1446.

888. *Serv. Aen.* 10, 628.

889. *Ibid.*, 12, 808.

890. *Isid. Or.*, 8, 11, 90 (Roscher, Bd. I, col. 1447).

891. Roscher, *ibid.*, 1449-1450: *Fatum*.

892. *Ibid.*, 1452-1453: *Fatus, Fata*.

893. W. F. Otto, *Genius* (Paulys *Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, Neue Bearb., hrsg. v. G. Vissowa u. W. Kroll, Bd. VII, 1, Stuttgart 1910, col. 1155-1170). – Preller-Jordan, *Röm. Myt.*, 3-te Ausg., Bd. I, 76 *sq.* – Roscher, Bd. I, 1613 *sq.*, etc.

894. *Verg. Aen.*, 5, 707.

895. *Lucret.* I, 70. – Roscher, 1447.

896. *Ibid.*

897. *Senec. Oed.*, 1059.

898. Confirmado por Roscher, 1447-1448.

899. Cita en *ibid.*, 1452.

900. *Ibid.*, 1448.

XXI. El corazón y su significado

901. Yurkévich, «El corazón y su significado» (cf. nota 461), 64-69.

XXII. Un icono de la Anunciación

902. *Acatisto del Manto protector de la Madre de Dios*, icos 12. – Al citar las palabras del acatisto, no he pretendido más que explicar *el tema* del icono; no he pretendido, ciertamente, establecer una vinculación directa con éste, ya que el acatisto es mucho más reciente que el icono.

903. *Ibid.*

904. Bólotov, *Curso de historia de la Iglesia antigua* (cf. *supra*, nota 241), vol. II, 354.

XXIII. Sobre la metodología de la crítica histórica

905. Explicaciones y referencias pueden encontrarse en E. Czuber, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, § 16 (*Encykl. d. Mat. Wis.* –cf. nota 856–, Bd. I, 2, Leipzig 1900-1904, 764-765). Cf. también cualquier curso acerca de la teoría

de las probabilidades, p. e.: Laplace, *Ensayo de filosofía sobre la teoría de las probabilidades*, tr. de A. J. B. sub red. de A. K. Vlásov, Moscú 1908. – A. K. Vlásov, *Teoría de las probabilidades*, Moscú 1909, con una bibliografía. – L. Lajtin, *Teoría de las probabilidades*, Moscú 1902. – P. A. Nekrásov, *Teoría de las probabilidades*, Sankt-Petersburg ²1912. – Poincaré, *Ciencia y método* (cf. nota 209), cap. XI, etc. – Jevons, *Los principios de la ciencia* (cf. nota 212), cap. XII, XVI y XVII. – Mill, *Lógica* (cf. nota 180), 192.

906. Czuber, § 17, etc.

907. Jevons, 192.

908. Laplace.

909. Jevons, 484.

910. *Ibid.*, 193, 208.

911. P. A. Nekrásov (cf. nota 183) insiste de modo especial sobre la idea del juicio con un coeficiente de probabilidad.

912. P. Stoian, *Las vías hacia la Verdad. Esbozo histórico-social*, parte I[a], § 15, Sankt-Petersburg, mayo 1908, 34. En las p. 35-36 se ofrece un ejemplo de aplicación de estas características al juicio particular.

913. La magnitud de la esperanza moral y de los posibles incrementos α, β, γ... del valor a es dada por la función $h = (a + \alpha)^p (a + \beta)^q (a + \gamma)^r \ldots - a$, donde p, q, r... son las probabilidades de obtención de estos incrementos (D. Bernoulli, *Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis*, Petrop. Comm. 5, 1738 y ed. alemana, Leipzig 1896. – Laplace, *Théorie analytique des prob.*, Paris 1812, 1814, 1820; *Oeuvres*, t. 7, 10).

914. Jevons, *Los principios de la ciencia* (cf. nota 212), libro IV, cap. XXVI, 548: «Pascal observa que habría que considerar como insensato a quien no estuviera dispuesto a hacer esta apuesta: entregarse a la muerte si resulta que tres dados dan '6' veinte veces sucesivas y, en el caso de que esto no suceda, recibir la corona; sin embargo, dado que la posibilidad de la muerte en este problema es sólo de $1 : 6^{60}$, o sea, la unidad dividida por un número consistente en una serie de 47 cifras, podemos decir que cada día nos acercamos más al riesgo de morir si jugamos al croquet» (*ibid.*, 206-207). J. Locke expresa una idea semejante acerca de la necesidad en que se encuentra la voluntad de efectuar unos movimientos sobre-racionales cualesquiera en el marco de toda actividad humana: «He that will not eat, till he has demonstration that it will nourish him; he that will not stir, till he infallibly knows the Business he goes about will succeed, will have little elfe to do, but sit still and perish – Quien no comiera hasta que no se demuestre que esta comida es nutritiva para él y no actuase hasta que no descubra infaliblemente qué negocio de los que él ha puesto en marcha resultará exitoso, a éste no le queda más que quedarse quieto y perecer» (*Essay concerning human understanding*, London 1768, vol. II, bk. IV, ch. XIV, § 1, p. 271). Sin embargo, los problemas de la fe no son unos problemas cualesquiera, sino que se trata de cuestiones esencialmente necesarias para nuestra misma vida. Estamos obligados a elegir, sea la fe, sea la increencia, y esto mientras estamos vivos.

XXIV. El cerco turquesa de la Sofía y la simbólica de los colores azul celeste y azul oscuro

915. Filón, *Sobre la vida de Moisés*, 3.

916. Josephus Flavius, *Antigüedades judaicas*, III, VII, 7.

917. San Jerónimo, *Cartas*, 68, 18; PL 22, 617.

918. Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I-IIe, q. 102, a. 4 ad 4.

919. San Jerónimo, *ibid.*, col. 618.

920. Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I-IIe, q. 102, a. 5 ad 10.

921. *Ibid.*, a. 6 ad 7. Las notas 915-921 han sido tomadas de Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Bd. I, Heidelberg 1837, 303-311 y 316-340, y de H. Lesêtre, *Couleurs* (*Dict. de la Bible*, par F. Vogoureux, t. 2, Paris 1899, col. 1069-1071). Según el simbolismo admitido por los católicos: «El *azul* significa la inocencia, la alegría o la simplicidad. El *azulado* muestra *la contemplación celeste.* El *rojo* proclama la alegría, el sufrimiento, el poder, la justicia. El *cristalino* da la idea de pureza incontaminada y de claridad. El *verde* habla de esperanza o de la juventud intacta, o bien de la vida contemplativa. El *dorado* se aplica para expresar la gloria celeste. El *amarillo* significa la prueba del sufrimiento y asimismo la pasión de la envidia. El *marrón* o el *gris* son los colores de la humildad. El *violeta* expresa el silencio o la contemplación. El *negro* es el color de la tristeza, de la muerte o del reposo eterno. El *púrpura* es el simbolo de la dignidad real o episcopal»; Rev. M. C. Nieuwbarn, O.P., *Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the Roman Catholic Church edifice*, trasl. fr. the Dutch... by the Rev. John Waterreus, London 1910, 140.

922. O. Weininger, *Últimas palabras*, tr. de A. Gren y B. C., Edit. «Sfinx» (s. l. et a.). *Metafísica*, 143.

923. J. Ruskin, *Paseos por Florencia. Observaciones sobre el arte cristiano*, tr. de A. Gercyk, Sankt-Petersburg 1902, 136-146. Del mismo modo, en la imagen «Los siete sacramentos» de Roger van der Weyden, los ángeles aparecen pintados con vestidos simbólicos. Así, el Ángel del sacramento de la bendición (la confirmación) está en *verde* (esperanza), el de la penitencia en *rojo* encendido (la salvación), el del orden en *violeta* (dignidad espiritual), el del matrimonio en *azul claro* (confianza y fidelidad), etc. (Nieuwbarn, 141).

924. Ruskin, *Paseos por Florencia*, § 56, p. 73-74.

925. P. Murátov, *Imágenes de Italia*, Moscú 1911, vol. I, 134-135. Un dibujo (por desgracia en blanco y negro) de la bóveda descrita puede verse en el *Diccionario* de Cabrol (cf. nota 25), t. I, 1907, 2: *Astres*, col. 3019, Lig. 1050.

926. Frédéric Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le Moyan Âge et les temps modernes*, Paris 1837. – Id., *Les symboles des Égyptiens, comparés à ceux des Hebreux*, Paris 1840, ch. II: *Application aux symboles des couleurs*, 109-124.

927. Portal, *Coul. symbol.*, 10-11.

928. *Ibid.*, 11.

929. *Ibid.*, 165.

930. *Ibid.*, 28-30.

931. *Ibid.*, 145-165.

932. Eusebio, *Preparación evangélica*, 3, 12.

933. Aeliani, *Var. hist.*, XIV, 34.

934. Portal, *Symbol. Egypt.*, 116-117.

935. *Ibid.*, 116.

936. *Biblia latina del siglo X*, mss., Bibliothèque Royale, N° 6, t. 1.

937. *Breviarium Sarisber*, mss. del siglo XV, Bibliothèque Royale.

938. Guigniaut, *Notes sur la Symbolique de Creuzer*, t. I, 552.

939. Le Mothe-Levayer, *Opuscules*, 245.

940. Horus Apollon, ed. Caussin, p. 13.

941. Aeliani, *De animalibus*, X, 15.

942. Caussin, *Symbol. égypt.*, 179.

943. Anselme, *Palais d'Honneur*, 11.

944. Platón, *Timeo*, 67 c - 68 d. – M. Sartorius, *Plato und die Malerei* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, Bd. IX, N. F. II Bd., 123-148).

945. Walth. Kranz, «Die ältesten Farbenlehre d. Griechen», en *Hermes*, I, XLVII, 1912, 126-140.

946. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, 254 (citado de E. Mach, *Análisis de las sensaciones*, tr. de la 5ª ed. alemana de G. Kutler, IV, 6, Moscú ²1908, 72; con referencias precisas).

947. *Ibid.*, 255.

948. Goethe, *Artículos sobre óptica* (1791 y 1792); *Teoría de los colores* (1810).

949. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, 6-te Abth., Sinnlich-Sittliche Wirkung der Farbe (*Goethe's Sam. Werk* in vierzig B-de., Bd. 37, Stuttgart u. Tübingen 1840), § 765-777, p. 251-254.

950. *Ibid.*, § 777, p. 254.

951. *Ibid.*, § 765, p. 251.

952. Cf. *supra*, p. 434-435 y nota 855.

953. Goethe, *Zur Farbenlehre*, § 778, p. 254.

954. *Ibid.*, § 779, p. 254-255.

955. *Ibid.*, § 780, p. 255.

956. *Ibid.*, § 781.

957. *Ibid.*, § 782.

958. *Ibid.*, § 783.

959. *Ibid.*, § 784.

960. *Ibid.*, § 785.

961. Thomas Seebeck, *Grundzüge der Farbenlehre*, 1811.

962. L. Henning tuvo por primera vez, en el semestre de verano del año 1823, un curso público en la Universidad de Berlín, con el título: *Sobre la teoria de los colores de Goethe desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza* (Kuno Fischer, *Historia de la filosofia moderna*, vol. VIII, Sankt-Petersburg 1902, 162).

963. Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes*, VIII, *Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre*, Leipzig 1826, 395 *sq.*

964. Schopenhauer, *Sobre la vista y los colores.* – Id., *Parerga*, II, cap. VII, sobre la teoría de los colores. Cf. una exposición detallada en Fischer, *Arthur Schopenhauer*, tr. del alemán sub red. de V. P. Preobrazhenski, Moscú 1896, 191-202.

965. Hegel, *Curso de estética o ciencia de lo bello*, trad. de V. Modéstov, Moscú 1859, secc. III, parte I[a], II, 2, p. 137-139 (= *Werke*, Bd. X). – Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en ensayos* (1817), § 317-320 (= *Werke*, Bd. VII, Abth. I, 3, 7). Exposición en Fischer, vol. VIII, 1, Sankt-Petersburg 1901, 623-626.

966. Schelling, *Sobre el alma universal* (1798); *Werke*, I, Bd. 2, 399 y 400.

967. Hegel, *Curso de estética*, 138-139.

968. La bibliografía sobre el simbolismo de las piedras preciosas está indicada en las obras: I. Geminianus (cf. nota 976), Menzel (cf. nota 973), Behr (cf. nota 915), Patkanov (cf. nota 970), Levesque (cf. nota 972), etc. Entre otros autores, hay que citar especialmente a Plinio el Viejo (*Historia natural*), Isidoro de Sevilla (PL 82-83). Cf. igualmente D. O. Schepping, *El simbolismo de las piedras preciosas* (*Antigüedades, Trabajos de la Sociedad de Arqueologia de Moscú*, vol. I, Moscú 1865, 135-152). – *Izbornik de Sviatoslav* (Busláiev, *Crestomatia histórica*, 263). – M-me. Félicie d'Ayzac, *Symbolique des pierres précieuses*, Paris 1846. – Grässe, *Symbolik der Edelsteine* (en la recopilación de Romberg, *Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert*). – *Mélanges archéologiques*, Paris 1851, II, IV. – I. P. Yuvachev, *Los misterios del Reino de Dios* (cf. nota 751), 225-231 (el autor intenta demostrar que por el jaspe bíblico hemos de entender el *diamante*, y por el sardónice el *rubí*).

969. Así: el zafiro y el rubí en el grupo del esmeril; diversos tipos de circón; el topacio y el aguamarina; las piedras granates: rojas ocres, rojas sanguíneas, rojas claras, amarillas, verdes, negras, blancas; todas las variedades posibles del cuarzo: el cristal negro, el topacio ahumado, la amatista, el jaspe, el heliótropo, la calcedonia, el carneol, el ágata, etc.

970. C. W. King, *The natural History, ancient and modern, of precious stones and gems, and of the precious metals*, London 1865, 195; citado según K. P. Patkanov, *Las piedras preciosas, sus denominaciones y propiedades en la concepción de los armenios del siglo XVII*, Sankt-Petersburg 1873, 14.

971. C. Plinius Secundus, *Historia naturalis*, IX, 41; ed. ex. rec. J. Harduini, Parisiis 1723, t. I, 527. «Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit, et inde appelatos» (*ibid.*, XXXVII, 40, t. 2, 748). – Marbodeus, *Liber de lapidib. pret.*, 4. – Albertus Magnus, *Lib. 2 de mineral.*, 228: «(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem» (t. 2, 784, nota 14).

972. E. Levesque, *Pierre précieuse*, IV, 19 (art. en *Dict. de la Bible*, publié par F. Vigouroux, fasc. XXXII, Paris 1908, col. 426).

973. Acerca de esta utilización del lapislázuli, cf. W. Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg 1854, Erste Theil, p. 135, con referencias a Ritter, *Vorhalle*, 133; Beckmann, *Gesch. d. Erfindungen*, III, p. 184.

974. Menzel, *Christliche Symbolik*, 135, con referencias a Bunsen, *Beschr. von Rom.*, III, 3, p. 504.

975. Menzel, *Christliche Symbolik*, 536-537.

976. Joannes S. Geminianus, *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima...* post omnes alias editiones diligenti cura aucta a Magistro D. Aegidio Gravatio, Antverpiae, 1630, lib. II, cap. VI, fol. 123. Esto es lo que dice Geminianus: «Contemplatio assimilatur saphyro. Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similiter contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam et caelestem, secundum illud Phil. (4): Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau(p?)hyri. Secundo, propter excessum valoris...», etc.

977. *Ibid.*, fol. 123 v. r: «Item contemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium. Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta. Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, et conservatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similius conformatur (Luc. 20). In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo...» etc. Añadimos aún que, como muestra el Papa Inocencio III en una carta a Richard rey de Anglia, «el color celeste del *zafiro* indica nuestra *esperanza* dirigida hacia el cielo, y el blanco del *berilio*, semejante al color del agua cuando en ella se reflejan los rayos del sol, personifica a la Sagrada Escritura penetrada de la sabiduría de la Palabra Divina»; D. Schepping, *El simbolismo de las piedras preciosas* (cf. nota 968), 139, con referencias, además de a la epístola citada más arriba, a J. Brunon. Astens., *Praefat. in lib. sup. Apocal.* Sobre el zafiro, cf. también Geminianus, *ibid.*, fol. 128 [en el libro hay un fallo: 123], v. r., 135 r.

978. S. Nilus, *Confesión de la fe viva*, III, *Visión de un novicio* (S. Nilus, *El poder de Dios y la impotencia humana*, Sérguiev Posad 1908, 264).

979. C. Bourgeat, *La magia*, tr. de Bargius, Sankt-Petersburg 1911, cap. III, 52-56.

980. Ob. Ignati Briancháninov, *Obras*, vol. III, 13-15; vol. IV, 277-278; vol. I, 108-109, 118.

981. Bourgeat, *La magia*, cap. IX, 135.

982. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ (cf. nota 29), IV, 6, p. 150-151; cf. *El camino hacia la iniciación* (cf. nota 742).

983. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ, 154-158. Una reproducción excelente en colores de las auras y otros detalles se encuentra en Annie Besant and C. W. Leadbeater, *Thought-Forms*, London & Benares 1905.– Ethel M. Mallet, *First steps in Theosophy*, London 1905. – Leadbeater, *Man visible and invisible*.

984. Homero, *Odisea*, VI, 41-49.

985. *Ibid.*, VI, 45-46.

986. V. I. Ivánov, *Manto protector* (*Cor ardens*, 1911, 77). Encontramos aquí uno de los numerosos ejemplos de coincidencia "milagrosa", de esas "casualidades imprevistas" que son significativas: los números 7, 77, son los números de la Sofía, y los versos que le son consagrados se encuentran en la p. 77.

987. Lafcadio Hearn, *Relatos japoneses* (cf. nota 297), 112-113 y 114.

988. El *hierosjimonaj* Parfeni, «meditando en una ocasión, en medio de algunas dudas, sobre aquello que había leído en algún lugar, de cómo la Purísima Virgen fue la primera religiosa del mundo, se adormeció y vio que por la puerta santa de la lavra, acompañada por un séquito numeroso de monjes, entraba una monja majestuosa, con un manto y con un cetro en la mano. Acercándose a él, le dijo: 'Padre, ¡soy monja!'. Él se despertó y, desde entonces, con toda la convicción de su corazón, llamaba a la Purísima Madre Hegúmena de la Lavra Pechérskaia» (*Leyenda* –cf. nota 532–, 26).

989. *Paterikon del Athos* (cf. nota 485), parte I^a^, 105. La *Vida* de Atanasio está tomada de *Καλοχαιρίνη*.

990. *Ibid.*, 106. Un sorprendente paralelo del caso citado lo encontramos en las palabras del venerable Nilus: «Si alguien quiere ver la renovación –κατάρσις– de su mente –afirma Nilus–, que se desprenda de todos los pensamientos vanos, y entonces se verá *a sí mismo* semejante al *zafiro* o al *color del cielo*». Estas palabras nos las transmite san Gregorio Palamas (PG 150, 1083; cf. Ob. Aleksi, *Los místicos bizantinos de la Iglesia del siglo XIV*, Kazán 1906, 45).

991. *Catálogo de la exposición de imágenes de la Madre de Dios*, 7, N° 5. Moscú 1897.

992. Perret, *Catacombes de Rome*, vol. II, pl. 6.

993. *Ibid.*, vol. I, pl. 83.

994. *Catálogo...* (cf. nota 991), N° 20, p. 12-13.

995. *Ibid.*, N° 21, p. 13.

996. *Ibid.*, N° 23, p. 14.

997. *Ibid.*, Nº 25, p. 15.

998. *Ibid.*, Nº 44, p. 19.

999. *Ibid.*, Nº 25, p. 25.

1000. Cf. una reproducción en color del «Muro indestructible» en un dibujo de F. G. Sólntsev, en *Antigüedades del Estado ruso. La Catedral de Santa Sofía de Kiev*, ed. por la Sociedad Imperial Rusa de Arqueología, tab. 3.

1001. *Ibid.*, frontispicio.

1002. Ruskin, *Paseos por Florencia*, tr. de A. Gercyk, § 27, Sankt-Petersburg 1902, 37.

1003. Menzel, *Christliche Symbolik* (cf. nota 973), t. II, p. 99.

1004. *Ibid.*, t. I, S. 134.

1005. *Ibid.*

1006. *Ibid.*, t. II, SS. 94-95.

1007. *Ibid.*, t. II, S. 96.

1008. Así es en el icono que pertenece al Museo eclesiástico anejo a la Academia Teológica de Moscú. Con el fin de completar todo lo dicho, citamos aún el testimonio de un especialista en el simbolismo católico: «Sus colores –dice Nieuwbarn refiriéndose a la Madre de Dios– poseen su propio sentido simbólico. En la representación de la Coronación está vestida con ropajes suntuosos, que son además del mismo material que los de su Hijo divino. En la representación de la Anunciación, como 'Sierva del Señor', lleva unos vestidos simples, rojos y de azul claro. Como Reina del Cielo aparece vestida de azul celeste, no raras veces sembrado de estrellas de oro, o cubierta con un manto real de brocado purpúreo o dorado. El rosa-rojo representa la aurora que precede a la salida del Sol de Justicia. El verde del velo y de la túnica interior, precisamente en la representación de la Anunciación, habla de la espera de los pueblos, y el blanco inmaculado nos muestra a la Virgen de las vírgenes» (Nieuwbarn, *Church symbolism* –cf. nota 921–, 113-114).

XXV. El «Amuleto» de Pascal

1009. L. F. Lelut, *De l'amulette de Pascal* (*C. R. Acad. d. Sc. Mor. et Pol.*, t. VI, 1844, 453-476, Paris 1846). – Lelut, *L'abîme imaginaire de Pascal* (*ibid.*, t. VIII, 139).

1010. El texto lo tomo de la edición parisina "crítica" de 1858 de los *Pensées* de Pascal, 40-41, nota 1.

1011. Si no me falla la memoria, es Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris 1905.

1012. A. S. Jomiakov, *Obras completas*, vol. II, Moscú ^{5}1907, 543, nota del ed. en la p. 147. – S. S. Glagólev, *Cursos sobre religión*, Lavra de la Santísima Trinidad de Sérguiev Posad 1905, 222, 233 y 235.

XXVI. Sobre la historia del término «antinomia»

1013. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York 1885, 185.

1014. Σκαρλάτος Δ. Βυζάντιος – *Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, ἐκδοθὲ ὑπὸ Ἀνδρέου Κορομηλα. Ἐν Ἀθήναις 1852, 123.

1015. Ἄνθιμος ὁ Γάζης – *Λεξικὸν ἑλληνικόν*. Ἔκδοσις πρώτη. Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ 1809, 446.

1016. (Th. Kind), *Handwörterbuch der neugriechischen und deutschen Sprache*, Leipzig 1888.

1017. M. Fabius Quintillianus, *Institutio oratoria*, VII, 10, 2; cf. VII, 1, 15 y 7, 1. La obra data de los años 93-95.

1018. San Agustín, *Retórica*, 11. Esta obra data del último cuarto del siglo IV (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, 137-151).

1019. *Codex Justiniamus*, lib. 1, tit. 17, constit. 1, § 8 (Krüger, *Corpus juris civilis*, ed. stereot., II, 1877).

1020. C. Jul. Victor, *Ars rhetorica*, 3, 11 (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, 373-448). – Hierocl., C. A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus, II). – Plutar. II, 741 d (ed. Paris 1624). Las notas 1017 a 1020 han sido compuestas con la ayuda, además de los diccionarios citados más arriba (en las notas 1013, 1014, 1015), del artículo de Lenert del *Thesaurus linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobomenensis*, vol. II, fasc. 1, Lipsiae 1901, col. 170: *Antinom.*

1021. «ἀντινομικός – ὁ ἀνήκων εἰς (περιέχων) ἀντινομίαν, ἀντιφατικός» (Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν, 123); «ἀντινομικός – ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν» (Ἀνθίμου Γάθη Λεξικόν, στ. 446); «ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία» (Plutarch, II, 741 d, ed. parisina, 1624); «ἀντινομικῶς, adv. by ἀντινομία (Argum. Dem. Androt. 592)» (Sophocles, Berolini 1870).

1022. Fr. Astius, *Lexicon Platonicum*, t. I, Lipsiae 1835. – Herm. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini 1870.

1023. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, 1613, 110.

1024. Por ejemplo, en Cornoldi (cf. nota 50) y en Signorello (cf. nota 862); no está tampoco en Plexiacus, *Lexicon philosophicum*, Hagae Comitis 1716.

1025. Stephanus Chauvinus, *Lexicon philosophicum, novum opus*, Leovardiae 1713.

1026. Rud. Eucken, *Geschichte d. philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879; a este libro remite Eisler (*Wört. d. philos. Begr.*, Bd. I, Berlin ^{3}1910, 62), pero no he encontrado esta referencia en Eucken.

1027. E. L. Rádlov, *Diccionario filosófico*, Sankt-Petersburg 1904, 13.

1028. Según Kant, antinomia significa «Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft» (*Kritik der reinen Vernunft*, B; p. 440; Kherbach, p. 340), «contradic-

ciones en las que la razón se enmaraña necesariamente en su aspiración a pensar el absoluto, contradicciones de la razón consigo misma» (*ibid.*). Para precisar la noción de antinomia en Kant, además de la *Crítica de la razón pura*, es muy importante también su tesis: *¿Qué avances efectivos ha hecho la metafísica en Alemania desde el tiempo de Leibniz y Wolf?*, tr. rusa de N. O. Losski (*Trabajos de la Sociedad de filosofía de Sankt-Petersburg*, fasc. VI, Sankt-Petersburg 1910).

1029. Cf. *supra*, nota 209.

XXVII. Esteticismo y religión

1030. Cf. *supra*, nota 426. Hemos de añadir: Sac. K. N. Aguéiev, *El cristianismo y su relación con la organización de la vida terrena*, Kiev 1909, y las recensiones a este libro escritas por el prof. V. Ekzempliarski y por V. Zavitnévich (*Extractos de las revistas del Consejo de la Academia Teológica de Kiev para el año universitario 1909-1910*, Kiev 1910, 243-272).

1031. Leóntiev, *Vl. Soloviov y la estética de la vida* (cf. nota 606), 82.

1032. V. Zavitnévich, *Respuesta a la disertación del sac. Argeev* (cf. nota 1030).

XXVIII. La homotipia en la composición del cuerpo humano

1033. Dr. Adrien Péladan, *Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et la polarité des organes splanchniques*, Paris 1886; exposición según G. Encausse-Papus, *L'anatomie philosophique et ses divisions*, Paris 1894, 107-111.

1034. Burt. G. Wilder, *Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladies*; inicialmente esta obra fue publicada en lengua inglesa en América (1866), y posteriormente su traducción francesa fue anexionada al libro de Péladan; cf. Encausse, 113-114.

1035. Dr. Folz, «L'homologie des membres pelviens et thoraciques de l'homme», en *Journal de physiologie* de Brown-Séquard, janv. 1863, N° 21, et N° 24, juil. 1863; *Boulletin de la Société des conférences anatomiques de Lyon*, 1866, 1872 bis, 1873 bis, 1874. Cf. extractos de esta obra en Encausse, *L'anatomie philosophique*, 89-107.

1036. Encausse, *ibid.*

1037. Péladan (cf. nota 1033), 127. Cf. unas bellas representaciones de la diosa Neith en esta posición en C. L. F. Panckoucke, *Description de l'Egypte ou recueil des observations et recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'Armée française*, Paris 1822, t. 2, pl. 82; t. 1, pl. 96, 1; t. 1, pl. 10, 1.

XXIX. Notas sobre la trinitariedad

1038. Cf. las palabras del padre Ioan de Kronstadt (cf. nota 40).

1039. Esta es la razón por la que la doctrina de la Trinidad debe ser (y de un modo semiconsciente lo ha sido ya con frecuencia) el fundamento del pensar filosófico. «La doctrina de la Santísima Trinidad no atrae hacia sí a mi inteligencia sólo por mostrarse como el punto central de todas las santas verdades que nos han sido comunicadas por la revelación (escribía I. V. Kireievski a A. I. Kóshelev, el 2 de oct. de 1852), sino además porque, ocupándome de una obra filosófica cualquiera, he llegado a la convicción de que la orientación de la filosofía depende, en su primer principio, del concepto que tengamos sobre la Trinidad divina»; N. A. Yelagin, *Materiales para la biografía de I. V. Kireievski*, en *Obras completas de Kireievski en dos tomos*, sub red. de M. Gérschenzon, t. I, Edit. «Put'», Moscú 1912, 74. La *Filosofía de la revelación* de Schelling constituye uno de los raros intentos de desarrollar el pensamiento filosófico sobre la base del dogma de la Trinidad conscientemente aceptado. La filosofía del p. Serapión Mashkin representa otro de estos intentos. Podemos después citar los nombres de Fr. Baader, Vl. S. Soloviov, A. N. Schmidt y algunos más. La mayoría de los filósofos no se han tomado el trabajo de definir la propia actitud ante este dogma.

1040. La Luz Incorruptible es una luz viva, es toda ella Vida, luz espiritual (*umnyi*). Pero su racionalidad espiritual (*úmnost'*) puede ser profundizada siempre más y más. Sobre el hecho de que una racionalidad espiritual pueda ser descubierta de modo inmediato incluso en la experiencia sensible, cf. lo que dice N. O. Losski (cf. nota 87).

1041. Dejando de lado por ahora una fundamentación de los principios de esta afirmación, señalamos tan sólo el hecho significativo de que los filósofos más profundos, especiamente en el apogeo de sus meditaciones, siempre han tendido a especular con los números; recordemos al menos los nombres de Pitágoras, Platón, Yámblico, Proclo, Agustín, Nicolaus Cusanus, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Vl. Soloviov, etc., por no hablar ya de los místicos de todos los países y todos los pueblos. Cf. nota 749.

1042. Sin querer recargar el libro con la bibliografía relativa a esta problemática, considero mi deber remarcar el trabajo de un historiador digno de toda la atención, con un talento rico y polifacético, y que murió sin poder mostrar toda su fecundidad: N. A. Gulak-Artémovski, *Ensayos de geometría en cuatro dimensiones. Geometría sintética*, Tiflis 1877, 150 p.

1043. René de Saussure, «Théorie des phénomènes physiques et chimiques», en *Archives des sciences physiques et naturelles*, 1891, N° 1 et 2. – Leo Königsberger, *Die Principien d. Mechanik*, 1901 (la mecánica de un espacio pluridimensional).

1044. Cf. *supra*, nota 570.

1045. Han sido llevadas a cabo por los idealistas alemanes: Fichte, Schelling y Hegel; cf. también R. H. Lotze, *Syst. d. Philos.*, Thl. II: *Metaphysik*, 1879; Id., *Grundzüge d. Metaphysik*, Leipzig ^{2}1887. – Gust. Teichmüller, *El*

mundo real y aparente, tr. del alemán de E. Krásnikov, libro II, cap. 1, Kazán 1913. Muy característica es la impotencia de racionalizar la tridimensionalidad del espacio en N. P. Strájov, *El mundo como totalidad*, Sankt-Petersburg 1872, 246. – El modo más reciente de plantear la cuestión de las dimensiones del espacio está vinculado con el así llamado «principio de la relatividad»: G. Minkovski, *El espacio y el tiempo*, tr. de I. V. Yashunski, Sankt-Petersburg 1911.

1046. Cf., en especial para los idealistas alemanes, Lotze (*Syst. d. Philos.*), Teichmüller (*El mundo real y aparente*, libro II, cap. 2).

1047. Según mis conocimientos, no existe ninguna lengua en la que el número de las personas gramaticales sea otro diferente de *tres*.

1048. Aunque se han hecho numerosos intentos de reducir la vida psíquica a *un* solo principio: la percepción, la voluntad o el sentimiento.

1049. La semejanza formal en el desarrollo de cada una de estas tres coordenadas de la vida psíquica ha sido una continua causa de tentación para la pretensión de reducir dos de ellas a una sola.

1050. Ejemplos interesantes están recopilados en A. I. Sádov (cf. *infra*, nota 1053), pero su número podría ser aumentado. (Es significativa la propensión de Kant y de los idealistas posteriores hacia la tricotomía, que servía de resorte a su dialéctica).

1051. Buttmann, en *Mythologus*, I, 29; Gerhard, en *Griechische Mythologie*, I, 141.

1052. H. Usener, *Dreiheit* (*Rheinisches Museum f. Philologie*, N. F., Bd. 58, 1903, 3-4).

1053. *Ibid.*, 1-47, 161-208, 321-362. – Th. Neidhardt, *Über Zahlensymbolik der Griechen und Römer*, I: *Die Drei und Neunzahl* (*Progr. d. k. Progymnasium in Fürth.*, 1895, 1-40). Los datos reunidos a partir de estas obras han servido como base para el estudio de A. I. Sádov, «Los números significativos», en *Lecturas cristianas*, números de oct., nov., dic. 1909; febr. 1910; sobre la cifra *tres*, cf. oct. 1909; aunque incompleta, se ofrece una bibliografía en las p. 1313-1315 (febr. 1910) y en la p. 1458 (nov. 1909); el estudio existe también en un extracto separado, Sankt-Petersburg 1909; de él han sido tomadas las notas 1051-1053. Cf. también *supra*, nota 749.

1054. Usener, *Dreiheit*, p. 35; cf. p. 161.

1055. Una parte de estas tentativas es expuesta por Sádov, cf. «Los números significativos», en *Lecturas cristianas*, dic. 1909, 1581-1594.

1056. *Ibid.*, febr. 1910, p. 1964.

1057. Los encontramos ya en los neoplatónicos y puede que incluso en Platón. Numerosas tentativas de este género las han llevado a cabo también los Santos Padres, por ejemplo Atanasio el Grande, Basilio Magno, ambos Gregorios, etc. En la época moderna, se han ocupado en modo excepcional de esta deducción numerosos místicos, como Böhme, Pordage, Baader y otros, así co-

mo, entre los filósofos, los idealistas alemanes, y entre ellos especialmente Schelling en su *Filosofía de la revelación*, Fr. von Baader, Saint-Martin, Soloviov, el archim. Serapión Mashkin, etc. Entre las obras poco conocidas consagradas a este tema, citamos *El dogma de la Santísima Trinidad y el conocimiento pleno*, Sérguiev Posad 1904. Han expresado ideas profundas sobre la trinitariedad N. F. Fiódorov y A. N. Schmidt.

1058. [N.B.: es decir, la dificultad de aclarar precisamente el número *3*]. San Agustín, *Sobre la Trinidad*. Las analogías agustinianas, por las que se aclara el misterio de la Trinidad, están reunidas en el libro de Th. Gangauf, *Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen*, 204-295. Cf. también P. I. Vereschatski, *Plotino y san Agustín, y su actitud ante el problema trinitario*, Kazán 1911. – Princ. E. N. Trubetskói, *El ideal socio-religioso del cristianismo occidental en el siglo XI. La concepción del mundo de san Agustín*, Moscú 1892. – A. P. Orlov, *Las concepciones trinitarias de Hilario de Poitiers*, Sérguiev Posad 1908. – I. I. Adámov, *La doctrina trinitaria de san Ambrosio de Milán*, Sérguiev Posad 1910.

Explicación de algunos símbolos y dibujos

Los colores en que está impresa la cubierta de la edición original rusa han sido seleccionados siguiendo los principales colores de los iconos antiguos de Nóvgorod que representan a la Sofía. El *frontispicio* del libro está tomado de la obra *Amoris Divini Emblemata, studio et aere Othonis Vaeni concinnata*, Antverpiae, ex. officina plantiniana Balthasaris Moreti, MDCLX, 125. Las *viñetas* son reproducciones de la 1ª ed. del libro *Symbola et Emblemata selecta* (de Ambodicus). Los tres dibujos de los iconos de la Sofía los he tomado del artículo de Filimónov (cf. nota 704). El icono de la Sofía de la Galería Tretiákov, reproducido en la página 335, está copiado de la edición de N. M. Lijachiov, *Materiales para la historia de la iconografía rusa. Galería de fotografías*, parte IIª, Sankt-Petersburg 1906, tab. CCLXIII, nº 487; cf. más abajo, «breve descripción», nº 54.

Considero que no es necesario explicar el sentido simbólico de la mayoría de las viñetas. Sólo la imagen de la página 149 puede parecer menos comprensible. Representa un proyectil militar, conocido ya en la antigüedad entre los romanos con el nombre de *murex ferreus*; entre los alemanes, de *Fussangel*; entre nosotros en Rusia, de *rogul'ki zheleznye*, *podmetnye* o *pometnie karakuli*; en Sérguiev Posad, en particular, era llamado «*Troitski chesnok*» (*ajo de la Trinidad*). En su forma más simple, se trata de un objeto de hierro de cuatro brazos radiales, orientados según los ángulos de un tetraedro regular y pertrechados en sus extremidades con puntas de lanza afiladas con dientes de sierra, como los anzuelos de pescar. Cada uno tenía alrededor de 3/4 de *vershok* [1 *vershok* = 4,4 cm. N. del T.] de largo, y formaba con los otros un ángulo de 120º. La *rogul'ka* representada en la viñeta en cuestión es más compleja, porque presenta brazos suplementarios. Un cierto número de estas trampas, provenientes de la antigua armería de la Lavra de la Santísima Trinidad de San Sergio, se conserva en la sacristía

de este monasterio. Es claro que, de cualquier modo como lancemos esta defensa accesoria, caerá siempre establemente apoyada sobre tres brazos, mientras que la cuarta aguja permanecerá enhiesta. Por eso los *podmetnye karakuli* fueron empleados desde antiguo para obstaculizar el paso de la caballería enemiga: al pisar sobre estas trampas abundantemente expandidas sobre el terreno, los caballos se herían las patas y caían; la salida de los asediados culminaba el ataque (Valer. Max., II, 7, 2; Curtius, IV, 17). Semejantes proyectiles fueron utilizados también cuando los polacos asediaron la Lavra de la Santísima Trinidad (sobre los *karakuli*, cf. Anthony Rich, *Illustriertes Wörterbuch der römischen Alterthümer…*, aus dem Englischen übersetzt… von C. Müller, Paris et Leipzig 1862, 407. – E. E. Golubinski, *El venerable Sergio de Radónezh y la Lavra de la Trinidad por él fundada*, Moscú ²1909, 266. – N. V. Sultánov, *El monumento al Emperador Alejandro II en el Kremlin de Moscú*, Sankt-Petersburg 1898, 606-609).

El arma-trampa que hemos descrito es un símbolo que habla por sí solo cuando lo aplicamos al dogma para representar su carácter antinómico. El dogma antinómico siempre dice «sí», manteniéndose firme al establecerse sobre cualquiera de sus extremos, pero deja continuamente una punta dirigida hacia arriba, pronto a herir a aquel que imaginase que el dogma, por causa de este «sí», se habría vuelto impotente y se habría agotado. Provista de semejantes defensas en sus bastiones de fuera, la Iglesia no tiene necesidad de salir al campo y librar batalla con el enemigo utilizando *su misma* arma blanca, la del racionalismo: basta con que el ejército adverso malogre sus pies por causa de los caballos, perdiendo así toda capacidad de acercarse a las murallas asediadas. En cuanto al arma de fuego, la fuerza del Espíritu, que es capaz de abatir al enemigo desde lejos, este arma constituye el interno y más propio patrimonio de la Iglesia.

FIN

Y ¡GLORIA A DIOS!